Pierre Poiret als Philosoph.

Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie.

Inauguraldissertation

der

hohen philosophischen Fakultät der Universität

ERLANGEN

zur Erlangung der Doctorwürde

vorgelegt von

Julius Wilhelm Fleischer,

Diaconus zu Falkenstein i. V.

1894.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41535711_0196

Cernis amatorem sophiae, cui nulla tulerunt,
Et cui forte parem secula nulla ferent:
Qui tam perspicue, qui tam radicitus orbi
Tot gravia explicuit dogmata, nemo fuit.

So schrieb ein dankbarer Schüler, G. van Ewyk, unter das Bild seines verehrten Meisters Pierre Poiret[1]). Mag immerhin dies überschwängliche Lob durch den tiefen Eindruck der Persönlichkeit des also Gepriesenen mit hervorgerufen sein, soweit muss man dem Schüler rechtgeben, dass sein Lehrer ein „Weisheitsfreund", ein Philosoph von ebenso edlem Charakter, wie bedeutender Gelehrsamkeit gewesen ist. Unter den Gelehrten des 17. Jahrhunderts nimmt Poiret eine originale Stellung ein. Ausgerüstet mit einem umfassenden Wissensschatze und unermüdlich im Forschen nach Wahrheit stand er auf der wissenschaftlichen Höhe seiner Zeit: die theologischen Probleme beschäftigten ihn ebenso, wie der philosophische Neubau des Cartesius und die Untersuchungen der Naturforscher, und er hat durch seine Geistesarbeit, mit der er unter den damals herrschenden Geistesströmungen seine eigne wissenschaftliche Anschauung sich bildete und begründete, bewiesen, dass er als Theolog wie als Philosoph nicht nur ein Freund, sondern auch ein Förderer der Wahrheit war. Den philosophischen Standpunkt Poirets darzustellen und das Verhältnis desselben zur zeitgenössischen Bildung aufzuzeigen, ist der Zweck der vorliegenden Arbeit.

Dieser Standpunkt aber ist nicht immer derselbe gewesen. Anfangs hat Poiret mit Hilfe der Vernunft vor allem über metaphysische Fragen Klarheit zu gewinnen gesucht. Seine erste philosophische Hauptschrift beweist dies; sie ist betitelt: Cogitationes rationales de deo, anima et malo[2]). Im späteren Leben aber zog ihn seine

[1]) In den Posthuma Poireti, Amst. 1721.
[2]) Amstelodami 1677. 2. emendierte Aufl. ebda. 1685; 3. Aufl. ebda. 1715.

Frömmigkeit allmählich zur Mystik, welche ja auch im 17. Jahrhundert, vertreten teils durch einzelne Schwärmer, teils durch ganze Gesellschaften, sehr weit verbreitet war [1]). Von ihr beherrscht, suchte er nun vor allem das Verhältnis von Wissenschaft und Frömmigkeit, von Glaube und Vernunft klarzulegen. Die Erhabenheit mystischer Frömmigkeit gegenüber dem geringen Werte der forschenden Vernunft begründet Poiret ausführlich in seinem zweiten Hauptwerke: De eruditione triplici, solida, superficiaria, falsa, welches eingeleitet ist durch die vera methodus inveniendi verum. [2]) Die beiden angeführten Werke sind es mithin, durch welche wir das Bild Pierre Poirets als Philosophen gewinnen. Weitere philosophische Werke von seiner Hand existieren nicht. Das vielfach fälschlicherweise ihm zugeschriebene: Fides et ratio collatae contra principia Joh. Locke ist das Werk eines Anonymus, das von Poiret nur bevorwortet ist. [3])

Wollen wir nun auf Grund seiner Schriften die Bedeutung Poirets als Philosophen erkennen und würdigen, so müssen wir, dem angedeuteten Entwickelungsgange seiner Anschauungen folgend, zuerst die rationalistisch, und sodann die mystisch beeinflusste Periode seiner Philosophie zur Darstellung bringen.

Ehe wir aber hierzu schreiten, möge noch der Lebensgang Poirets vorausgeschickt werden. [4])

Pierre Poiret wurde zu Metz am 15. April 1646 als Sohn reformierter Eltern geboren. Sein Vater starb bereits im Jahre 1652; die Mutter liess den Knaben, nachdem er sich für die Erlernung der Bildhauerkunst als zu schwach erwiesen, seinem Wunsche gemäss, für die wissenschaftliche Bildung vorbereiten. In den Jahren 1661—1664 besuchte er die Schule zu Buschweiler und bezog dann die Universität Basel. Hier trat er in das erasmianische Collegium ein, und er beteiligte sich bald an den theologischen Streitigkeiten, welche, durch Piscator und die Gelehrten der Hochschule zu Saumur, Camero, Amyraut, Chappel und Laplace, hervorgerufen, damals eine grosse Erregung

---

[1]) Vgl. G. Arnold: Kirchen- und Ketzerhistorie Teil III.

[2]) Amstelodami 1692. 2. Aufl. ebda. 1707.

[3]) Vgl. Vita Poireti in den Posthuma, Abt. 57, ferner den Catalogus der Schriften Ps. in der 3. Aufl. der Cog. rat., und besonders Ps. eigne ausdrückliche Erklärung in den Vindiciae gegen J. G. Jaeger C. X. (in den Posthuma): scit ipse, me non esse excellentis libri, dicti fides et ratio auctorem, et tamen asserit me esse.

[4]) Er ist entnommen aus den 1721 in Amsterdam erschienenen Posthuma Poireti; die übrigen Darstellungen, deren Uebereinstimmung mit der genannten J. G. Walch bestätigt, s. b. J. G Walch: Historische und theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten, welche sonderlich ausser der ev.-luth. Kirche entstanden. Jena 1733—36 Bd. IV p. 920.

innerhalb der reformierten Kirche verursachten.[1]) Für seine philosophische Bildung wurden die Schriften des Cartesius entscheidend, über deren Studium er zum treuen Anhänger der neuen Philosophie ward. Der erste philosophische Versuch, eine Abhandlung de summo bono, ist nicht zum Druck gelangt. Nach seiner Studienzeit nahm Poiret zunächst in Hanau bei einem Freunde, namens Grandidier, — dessen Witwe er später geheiratet hat — einen vorübergehenden Aufenthalt und siedelte 1668 nach Heidelberg über, wo er in dem Gelehrten J. L. Fabricius[2]) und dem Bibliothekar Daniel Spanheim zwei väterliche Freunde gewann. Schon damals machte ein mystisches Schriftchen des Hiel: „Der im Anker verborgene Schatz", welches ihm unter die Hand kam, tiefen Eindruck auf ihn.[3]) 1672 nahm er das Pfarramt zu Anweiler an, und während dieser Stellung ward er bekannt mit der deutschen Theologie, den Schriften Taulers und Thomas von Kempen. Die entscheidende Wendung aber zur Mystik führte eine lebensgefährliche Krankheit, die ihn ergriff, herbei. Angesichts des drohenden Todes versetzten ihn die tiefernsten Gedanken der durchforschten Bücher in die höchste Seelenangst, und er gelobte, dass, wenn er wieder genäse, er die wissenschaftlichen Spielereien lassen wolle, um allein Gott sich hinzugeben. Er genas, und er hielt sein Gelübde, in dem er bestärkt wurde durch die Trauerkunde vom Tode seines Freundes Spanheim, durch die er sich an die ihm geschenkte Gnadenfrist gemahnt fühlte, sowie vor allem durch das Studium der Schriften der Antoinette Bourignon[4]), welche ihm bei einer Reise nach Frankfurt a. M. daselbst zum ersten Mal zu Gesicht kamen. Die Art ihrer Mystik ergriff ihn so tief und entsprach so sehr seinen eigenen umgewandelten Anschauungen, dass sie ihm wie das göttliche Licht erschien, das fortan die Bahnen seines Lebens und Forschens erleuchten sollte. Ohne äusseren Grund — er selbst giebt die ihm bewusst gewordene geistliche Schwäche an — verliess er 1676 sein Pfarramt und wandte sich nach Amsterdam, wo er Antoinette Bourignon zu finden hoffte. In seiner Erwartung getäuscht schloss er sich den Labadisten an; kaum hatte er aber in Erfahrung gebracht, dass die viel geschmähte und verfolgte Jungfrau sich nach Hamburg zurückgezogen habe, so suchte er sie auf, um von da an ihr begeisterter Freund und, mit nur kurzen Unterbrechungen, ihr steter Begleiter zu

---

[1]) Das Nähere bei Gass: Geschichte der prot. Dogmatik Bd. II.
[2]) Ueber ihn giebt Ch. G. Jöchers Gelehrtenlexikon Auskunft.
[3]) Vgl. G. Arnold: a. a. O. Teil III c. III.
[4]) Ueber A. B. vgl. G. Arnold: a. a. O. Teil III c. XVI. Zu vergl. auch: Klose: A. B., in der Zeitschrift für historische Theologie 1851.

werden. Im Banne der Mystik ist Poiret bis an sein Lebensende geblieben. Nach dem Tode der Bourignon (1680) hielt er sich noch acht Jahre in Amsterdam auf und zog sich dann in die Stille des Dörfchens Rhynsburg bei Leyden zurück, wo er am 21. Mai 1719 starb. —

I. Die rationalistische Periode.

Cartesius war es, der, wie wir gesehen, für Poiret zum Führer in den Gebieten der Philosophie wurde.[1]) Seine Philosophie ist deshalb auch der beherrschende Geist der ersten philosophischen Gedankenarbeit Poirets. Ihr begegnen wir immer wieder in seiner ersten Hauptschrift Cogitationes rationales de deo, anima et malo, hauptsächlich aber in der Grundlegung seines Philosophems. Die Darstellungsweise Poirets steht der des Cartesius an Klarheit und Eleganz nach; sie ist nicht immer durchsichtig, leidet an Wiederholungen und öfteren Unterbrechungen durch polemische Ausfälle.

Der Gedankengang und der Gedankengehalt des genannten Erstlingswerkes unseres Philosophen sei nun im folgenden wiedergegeben.

§ 1.

Die Fundamentalfragen für die menschliche Vernunft sind die nach der Seele und nach Gott, bei deren Erörterung auch die Frage nach dem Bösen eine Untersuchung beanspruchen wird. So muss denn auch ein Werk, das die Hauptprobleme menschlichen Denkens lösen will, sich erweisen, als: vernunftgemässe Gedanken über Gott, Seele und Böses.[2]) Vom Nächstliegenden, von meiner Seele ausgehend muss ich zuerst mich orientieren über ihr Wesen, ihre Substanz. Unter Wesen eines Dinges ist zu verstehen dasjenige Etwas in ihm, welches auch nach Abstrahierung von allen übrigen Attributen das

[1]) P. sagt selbst in der 3. Aufl. d. Cog. rat. Diss. nov. § II: Ego sane, cum primum ad philosophiam accederem, mihique, ut in usu est, auctor aliquis pro ductore eo in studio esset eligendus. Cartesium assumebam, ante omnes mihi audiendum.

[2]) Cog. rat. 2. Aufl. disc. prael. 118. Cogitationes rationales de deo anima et malo: omnium dignissima ac prima materia, quae omni cogitationi humanae fundamenti instar inservit.

Ding als existentes begreifen lässt und mit dessen Setzung alle Attribute des Dinges zugleich mitgesetzt werden. [1]) Will ich also die Substanz eines Dinges finden, so muss ich von allen Eigenschaften und Beziehungen desselben abstrahieren. Thue ich dies bei meiner Seele, so finde ich, dass das Wesen derselben das Denken ist. [2]) Denn dieses ist das Allerrealste in mir, so real, dass es allein genügt, mir das Bewusstsein meiner Existenz zu geben. Vom Körper vermag ich zu abstrahieren, vom Denken abstrahieren, das hiesse denken, dass man sich nicht denke, was doch ein Widerspruch in sich selber wäre. [3]) Ich verstehe hierbei unter Denken das Denken an sich, welches ebenso die eignen aktiven Denkakte veranlasst, wie die von aussen herantretenden geistigen Einwirkungen aufnimmt. [4]) Das Denken als blosses Attribut der Seele zu fassen, ist mithin zurückzuweisen, oder höchstens in dem Sinne zuzugeben, dass zum Begriff der Substanz der des Denkens hinzukommen muss, um die Substanz der Seele zu bezeichnen. [5]) Ist nun das Denken das Wesen der Seele, dann darf es in keinem Momente aufhören, da ja sonst die Seele substanzlos und damit existenzlos sein würde. [6]) Damit ist aber selbstverständlich weder ausgesprochen, dass das Denken stets als Nachdenken sich auf bedeutende Objekte erstrecken muss, — auch das unmittelbare Aufnehmen gehört zum Denken —, noch dass wir jeden Augenblick uns desselben bewusst sein müssten. [7])

Meine denkende Seele nun ist im Besitz von Ideen. Bei der Betrachtung derselben finde ich, dass die einen derselben, so die des

---

[1]) Cog. rat. lib. II. c. I, III. Certum est cuiuscunque rei essentiam seu naturam consistere in eo, quod ita concipitur in re, ut, etiamsi omnia cetera in nihilum redigerentur, id tamen ut nihilominus existens clare concipi posset, et quidem ita concipi, ut eo solo posito sequatur series attributorum rei modorumque plurimorum, quorum illud ipsum sit immediatum subjectum. — Vgl. Cartes. princ. phil. I, 51.

[2]) ibid. Concipio . . satis esse mihi ad conscientiam existentiae meae cogitationem: video ea posita involvi indeque sequi plurima attributa, quae in nihilo esse non possunt . . quaeque agnoscunt omnes ad rem spiritualem pertinere . . Quo fit, ut ex hac et praecedenti ratione sit concludendum . . illam (sc. mentem) esse uno verbo cogitationem. — Vgl. Cartes. med. II u. princ. philos. I, 8.

[3]) ibid. c. II, I quocunque sensu aliquid reale dicatur, eo cogitationem omnia ab ea diversa realitate vincere . . ita certum est cogitare, ut id negare sine contradictione non possim.

[4]) ibid. III cum sit (sc. cogitatio) tum principium agens, tum etiam subjectum, passiones admittens.

[5]) ibid. c. III, III Clarum est, quo modo intelligendum sit . . cogitatio est in substantia: nempe ita: conceptui generaliori substantiae debet addi conceptus cogitationis ad repraesentationem naturae mentis.

[6]) ibid. V negamus mentem, a quo est creata, unquam fuisse non cogitantem.

[7]) ibid. VI nihil opus est, ut cogitatio ad haec objecta (sc. sublimes cogitationes) adstringatur, cum perceptio immediata eorum quae sunt in nobis, non magis denotet meditationes . . Neque necesse est ad hanc veritatem, ut mens meminerit, se semper cogitasse. —

Bewusstseins, des Urteilens, der Affekte, gleicher Art sind, wie das Denken, dass anderen, wie denen der Länge, Breite, Figur die Ausdehnung wesenhaft ist, während eine dritte Art, die Ideen der Farben, Töne, Sinne, sowohl Denken als Ausdehnung in sich zu vereinigen scheinen. Diese Ideen unterscheiden sich in verschiedener Weise: modal nämlich, wenn sie als Arten einer der gefundenen Grundideen sich darstellen, wie die Ideen des Zürnens, des Urteilens u. a., die auf das Denken zurückgehen; sie sind ferner real unterschieden, wenn sie verschiedene Träger derselben Idee sind, so z. B. die verschiedenen urteilenden Seelen; substanziell endlich sind sie verschieden, sofern sie nicht auf eine gemeinsame Grundidee zurückgeführt werden können. Auf diese letztere Weise unterscheiden sich nur die beiden Grundideen des Denkens und der Ausdehnung. [1]) Doch können beide trotz dieser wesenhaften Verschiedenheit auf einem Gegenstande vorhanden sein, sogar so, dass die Veränderung der einen eine bestimmte Veränderung der andern verursacht. [2]) Diese Beobachtung ergiebt für die Erörterung des Verhältnisses von Seele und Leib, von denen die Substanz der ersteren im Denken gefunden ward, während die des letzteren als Ausdehnung erkannt wird, folgende wichtige Sätze:

1) Zwischen dem Wesen der Seele und der Ausdehnung des Körpers ist der denkbar grösste Unterschied, der substanzielle, vorhanden. [3])

2) Das Denken unterscheidet sich von der Ausdehnung, d. i. die Seele vom Leibe mehr, als eine Seele sich von der andern unterscheidet. [4])

3) Der Unterschied zwischen Denken und dem Körper ist grösser, als der zwischen Denken und Nichtsein, d. h. es ist eher möglich,

---

[1]) ibid. c. IV, II. Adsunt ideae . . quae . . omnes ad unam reducuntur cogitationem. Adsunt ideae extensionis. Denique, sunt et ideae aliae, quae ex his duabus, extensionis et cogitationis videntur ita compositae, ut neutra separari ab illis possit . . . (IV) si sit iudicandum . . unam esse cogitationem diversi mode se habentem . . differentia modalis dicitur (VII) cum attendo ad unam cogitationis variabilis ideam, concipio . . ita multiplicari posse, ut plures numero mentes, sive res cogitantes existant; . . illas inter se realiter differre . . concludere debeo (VIII) Denique, cum duas praedictas ideas (ad quas omnes ultimo reducuntur), cogitationis scilicet et extensionis . . ad unam . . reducere tento . . plane id deprehendo esse impossibile. Hinc iudico . . quae omnium maxima est distinctio, eas essentialiter . . distingui. Vgl. Cartes. princ. phil. I, 60—62.

[2]) ibid. IX. Adverto tamen fieri posse, ut cogitatio et extensio ita conveniant, ut posita quadam variatione in cogitatione, eodem tempore sequatur variatio in extensione, et vicissim.

[3]) ibid. XI. cogitatio, sive mentis substantia, est essentiae ab extensione . . maxime distinctae.

[4]) ibid. XII. Sequitur, cogitationem distingui ab extensione ejusve modis magis, quam una mens ab alia numero mente distincta sit.

dass das Denken oder die Seele überhaupt nicht existiere, als dass letztere ihrer Substanz nach Ausdehnung wäre. [1])

4) Kein Körper kann denken. [2])

5) Denken und Ausdehnung, Seele und Leib können mithin nur geeint sein durch Zusammenstellung, d. h. durch gleichzeitiges Gesetzsein, verbunden mit gegenseitiger Abhängigkeit. [3]) Dass dies thatsächlich der Fall ist, beweist neben anderen Erfahrungen vor allem die Thatsache, dass von der Beschaffenheit des Blutes und Gehirnes — also ausgedehnter Dinge — das Denken abhängig ist. [4]) Aus dem obigen Satze aber ergiebt sich auch, wie wir neben den beiden wesenhaft verschiedenen Grundideen noch eine dritte Art von Ideen finden konnten, die Denken und Ausdehnung in sich vereinten. [5]) Diese Ideen der Sinne, Affekte und Einbildungskraft sind nicht Abbilder natürlicher Dinge, sondern subjective Erscheinungen desselben Intellekts, welcher uns die substanzielle Verschiedenheit von Denken und Ausdehnung lehrt. Aber sie können nur hervorgerufen werden durch Vermittelung des Körperlichen, der Ausdehnung. Auch bei ihnen ist also Denken und Ausdehnung geeint durch Zusammenstellung.

§ 2.

Nachdem wir nun die Substanz der Seele und ihr Verhältnis zum Körper festgestellt haben, untersuchen wir weiter ihr Verhältnis zu Gott.

Da ich mir den Begriff Gottes so construiere, dass ich die in mir vorhandenen Realitäten in ihm gleichfalls, aber in vollkommenster Weise, die in mir sich vorfindenden Ideale aber bei ihm als wirklich vorhanden vorstelle, da weiter das Realste in uns das Denken, das Idealste das in jeder Beziehung vollkommene Denken ist, so setze ich Gott als vollkommenstes Denken. [6]) Das muss er in der That haben, wenn er

---

[1]) ibid. XIII. Sequitur tertio, cogitationem magis a corpore differre, quam ab ipso nihilo.

[2]) ibid. XIV. Concluditur quarto, nullum corpus posse cogitare.

[3]) ibid. XVI. Sequitur, cogitationem et extensionem unum esse compositione.

[4]) ibid. XV. Quid quod et inter homines ii minus bene cogitent, quorum cerebella contumax vapor ex atra bile labefectat, vel humor nimius emollit, quorum sanguis solido crassior vel tenuior, lentior vel concitatior, abundantior vel parcior est? Vgl. zu der ganzen Erörterung Cartes.: Princ. phil. I, 63—65.

[5]) ibid. XVI. Et hoc ipsum est quod nos docent ideae illae sensuum immo et affectuum et imaginationis, in quibus perceptio et extensio confuse sed indivulse complicantur.

[6]) ibid. lib. II c. V, III primo, quae realia in mente creata sunt formaliter, ea in Deo sunt, non quidem eadem forma eodemve modo, sunt tamen modo eminentiori et perfectiori, secundo, quod est in mente creata . . objective, h. e. quod repraesentatur per perfectissimam perceptionum mentis specialium sive idearum . . id vero in deo est non modo objective, sed et formaliter . . . Atqui, quae realia in nobis sunt formaliter, ea . . sunt cogitatio, perceptio, voluntas: quae vero realissima in nostris ideis sunt repraesentative, ipsa cogitatio perfectissima, perceptio voluntasque nullis defectibus obnoxiae.

überhaupt existieren soll. Denn ohne Denken, ohne Selbstbewusstsein würde er sich selbst nicht besitzen, würde also trotz aller anderen Vollkommenheiten doch nicht das vollkommenste Wesen sein.[1]) Dass Gott aber existiert, beweist sich aus der Idee Gottes in unserer Seele, die ohne einen denkenden Urheber, der sie hervorgerufen, unerklärlich wäre.[2]) Hat Gott aber vollkommenstes Denken, so begreift er damit sein eignes Wesen und alles Existente. Das aber, was alles umfasst, ist das Wesen; mithin ist auch Gottes Wesen das Denken.[3])

Nun darf man freilich nicht der Meinung sein, als seien unsere Seele und Gott völlig gleichartigen Wesens. Es herrscht zwischen beiden nur eine gewisse Analogie, sie verhalten sich, wie das Abbild zum Urbild.[4]) Die folgenden Betrachtungen mögen dies erläutern.

1. Ich erkenne meine Seele zwar als eine, aber als variabel in ihren Formen, d. h. im Wahrnehmen, Urteilen und Beeinflusstwerden, und zwar deshalb, weil sie begrenzt ist, so dass sie weder mehrere Objekte auf einmal aufnehmen, noch auf verschiedene Weise zugleich denken kann. — Von diesem Mangel wird Gott nicht betroffen, er ist reines Denken, welches, durch keine Veränderlichkeit eingeschränkt, alles Denkbare zugleich und auf einmal erfasst. Und während mein Denken durch seine Beschränktheit Mängel, d. h. teilweise Nichtrealität aufweist, ist Gottes Denken am vollkommensten und damit am allerrealsten.[5])

2. Während das reine, von jeglicher Form und jeglichem Objekt abstrahierende Denken meiner Seele als unbefriedigt in sich selber nach einem höchsten vollkommenen Objekte trachtet, das ausser ihm ist und dem es sich mit Verachtung seiner selbst hingeben will, findet

[1]) ibid. illud quod omnia perfectissima possideret, se ipsum autem aliquo modo non possideret, perfectissimum non esset . . debes igitur necessario concipere, id ipsum, siquidem perfectissimum sit, habere cogitationem et quidem perfectissimam.

[2]) ibid. qui conceptus, cum non potuisset in te poni ab illo, qui ab illa re (sc. cogitatione) destineretur, cumque involvat existentiam, siquidem concipere perfectissimam cogitationem, sit concipere existentem cogitationem, determinat te, ut iudices, illam existere.

[3]) ibid. Perfectissimae cogitationi nihil deest, ergo omnia complectitur, est igitur una cogitatio omnia . . . id quod est in Deo omnia . . procul dubio est esssentia Dei.

[4]) ibid. etiamsi . . nihil de deo et de creaturis univoce dici possit, . . est tamen hos inter quid analogiae . . . qualis est inter typum et rem repraesentatam.

[5]) ibid. c. VI. I. quod mens creata sit cogitatio mutabilis et limitata, prima generalissimaque ejus definitio est . . . At res aliter se habet in ea cogitatione, quae Deus est: non enim illa formarum, actuum, successionis multiplicitate variatur, sed uniformis est . . sive mera est cogitatio, omne cogitabile semel et simul complectens . . siquidem illa duo, quae in mente creata mox notata sunt, in hoc unum conveniant, quod sint defectus, sive non-realitas, ex opposito possit dici (sc. deus) una voce perfectissima sive realissima cogitatio.

das Begehren Gottes, welches ihm als Denken eigen ist, Befriedigung in ihm selber, in der Erkenntnis der eigenen von ihm selbst gewollten Form seines Wesens. [1])

3. Dass mein Wesen aber variables, begrenztes und unbefriedigtes Denken ist, hat seinen Grund darin, dass ich nicht Selbstzweck bin, sondern ein Denken, das durch einen andern (nämlich Gott) hervorgerufen um dieses andren willen existiert, dessen Bild es auch an sich trägt. [2]) — Gott aber ist nach dem vorhin Bemerkten Selbstzweck.

Mit Festhaltung dieser Unterschiede könnte ich nun sogleich zur speciellen Betrachtung Gottes übergehen. Doch muss vorher noch ein Blick auf die Wege geworfen werden, welche man bisher eingeschlagen hat, um zur Erkenntnis Gottes zu gelangen. Es sind dies die drei: der Weg der Causalität, wenn man von der Wirkung auf die Ursache schliesst; der Weg der Eminenz, wenn hervorragende Eigenschaften der Creatur in erhöhtem Grade auf Gott übertragen werden, und der Weg der Negation, wenn man die bei der Creatur beobachteten Mängel von Gott ausschliesst. [3])

Alle drei Wege sind uns Anlässe, über Gott nachzudenken. Indes, die Gewissheit darüber, dass die Eigenschaften, die wir Gott zuschreiben, ihm auch thatsächlich eignen, verschafft uns nur der Weg der Causalität, der Schluss von meiner Seele auf Gott. Denn alles in mir, ausser Irrtum, Schuld und Mangel, ist das Werk Gottes. [4]) Darum ist es auch dieser Weg allein, auf dem wir zur Gewissheit des Daseins Gottes gelangen können. Am sichersten wird sie gewonnen, wenn sich die Seele der Befriedigung hingiebt, die sie infolge

---

[1]) ibid. III. Mens creata est cogitatio intellectu et amore ad deum tendens cum sui despectu . . . bene dicitur (sc. deus) cogitatio in notitia suae formae amore acquiescens.

[2]) ibid. V. quod . . sim cogitatio ab alio, per alium, ob alium, umbra quasi et imago alium referens . . Video inde esse, quod a me non sim.

[3]) ibid. c. VII, I. Ajunt passim, dei notitiam . . . viis tribus acquiri, e quibus primam nominant causalitatis viam, cum a consideratione effectuum, qui in mundo prostant, devenitur ad eorum causae primae, quae est deus, cognitionem. Viam eminentiae appellant alteram, cum nempe, postquam creata aliqua perfectio perspecta est, ea deinceps deo tribuitur, sed in gradu eminentissimo et summo. Tertia negationis via dicitur, quae est, cum visae in creaturis imperfectiones a deo removentur. —

[4]) ibid. II. Fatendum est, si de occasione, qua ad cogitandum de Deo excitamur, quaestio sit, tunc omnia esse vias ad notitiam ejus. Si sit quaestio de modo demonstrandi certitudinem eorum, quae deo attribuuntur, tunc illa trium viarum enumeratio superflua et vitiosa est. Nam postremae duae, in quantum non possunt ad viam causalitatis referri, nullius sunt roboris ad istius modi notitiam ingenerandam. Etenim . . quidquid neque error, neque peccatum, neque nihil est, id dei operatio et effectus est.

ihres Strebens nach einem höchsten Objekte in Gott findet.[1]) Aber auch das Nachdenken über den Urheber der Substanz meiner Seele, der Formen meines Denkens und vor allem der Gottesidee in mir führt mich zur Ueberzeugung von der Existenz Gottes. Der Weg der Causalität wird deshalb in den folgenden Erörterungen vor allem betreten werden, mit ihm in Verbindung erst sollen dann auch auf beiden anderen Wegen Erkenntnisse über Gott gewonnen werden.

§ 3.

Zur Erlangung einer specielleren Kenntnis von Gott mache ich also Schlüsse von meiner Seele auf ihren Urheber, und zwar zunächst von den einfachsten sich mir darbietenden Erkenntnissen aus. Freilich, eine Erschöpfung des Stoffes ist von vornherein nicht zu erwarten, da ich ja unzählige Schlüsse auf Gott machen kann. Deshalb sollen nur die wichtigsten derselben gezogen und durch sie die wichtigsten Eigenschaften Gottes erforscht werden.[2])

I. Die erste Beobachtung, welche ich mache, ist die, dass ich denke und durch das Denken existiere: meine Seele hat Leben. — Auch Gott ist Denken, wie ich gefunden, folglich hat auch er Leben, und da er vollkommenes Denken ist, so ist alles in ihm Leben.[3])

II. Das Denken aber, die Substanz meiner Seele, ist etwas Geistiges: meine Seele besitzt Spiritualität. — In eminentem Sinne muss daher auch Gott Geist sein.[4])

III. Nachdem ich aus der Thatsache meiner Existenz zwei Schlüsse auf Gott gezogen habe, frage ich weiter nach dem Grunde derselben. Ich könnte mich selbst gesetzt haben, dann hätte ich Aseität, eine Eigenschaft, welche die grössten Vollkommenheiten in sich schliesst.[5]) Abgesehen aber davon, dass ich mich dann von mir selbst unter-

[1]) ibid. III. Ausim dicere sequendo viam causalitatis omnium optime de dei existentia certos reddi nos posse, si attendatur ad illam acquiescentiam in eo, qui per ideam perfectissimam repraesentatur.

[2]) ibid. lib. III, c. I, III. Quamvis ea, quae de deo concipi possunt . . . non possint numero adstringi, sintque indefinita, praecipua tamen dei attributa et, ut sic efferam, primitiva, proponentur et disponentur.

[3]) ibid. c. II, I possum . . affirmare, mentem ex naturae suae conditione esse rem viventem — (II) Est deus cogitans . . Hoc ipsum est, quod attributum vitae dicitur.

[4]) ibid. c. III, I assero, mentem meam spiritum esse (II) Generalius est concipere, quid sit dei spiritualitas, nimirum quod omnia quae in ejus natura sunt, cogitatio mera sint.

[5]) ibid. c. IV, II. Cui quaestioni (quare res non tantum possibilis sum, sed etiam exitens?) nonnisi duabis modis reponderi potest: vel enim extra rem ipsam non ibitur, vel ad aliam oportebit converti: Hocce modo existere id est quod dicitur esse a se, cuius quidem loquendi formulae significatio est maxime positiva, quoniam ponit sive affirmat perfectiones maximas.

scheiden könnte als ein Setzender und ein Gesetzter, widerspricht diese Annahme auch der bei meiner Selbstbetrachtung gefundenen Thatsache des in mir vorhandenen Abhängigkeitsgefühls, welches mich deutlich darauf hinweist, dass der Grund meiner Existenz ausser mir liegt. [1]) Dazu kommt, dass die Vollkommenheiten, die ich in mir finde, ausserordentlich geringe sind und dass die meisten der Ideen, die ich besitze, den Grund ihres Vorhandenseins nicht in mir haben können. [2]) Ich bin also nicht von mir, weil unvollkommen. — Da nun Gott allein die höchsten Vollkommenheiten besitzt, so kann auch nur er von sich sein. Gott hat Aseität, er ist der Grund nicht nur meiner, sondern auch seiner eignen Existenz. [3])

IV. Meine Selbstbeobachtung belehrt mich weiter, dass in meinem Denken eine ungeheuere, mir selbst unfassliche Mannigfaltigkeit herrscht, hervorgerufen ebenso durch die Objekte, wie durch die Denkarten desselben. Da Gott aber mein Denken gesetzt hat, so hat er auch diese Mannigfaltigkeit des Denkens gewollt, sicher in der Absicht, dass ich vorwiegend die Objekte aufnehmen, d. h. mich receptiv oder passiv verhalten soll. [4]) Zu diesem Zwecke besitze ich auch zwei Hilfsmittel: einmal das geistige Gedächtnis, d. h. die Fähigkeit, früher aufmerksam Gedachtes wieder zu denken, und sodann die geistige Gewöhnung, d. h. die Fähigkeit, die mir wiederholt begegnete Form vor allen anderen zu behalten. [5]) — Gott dagegen ist Aktivität, ist reines Handeln ohne jede Receptivität. [6]) Die Art seines Handelns aber wird bei späteren Eigenschaften erörtert werden. —

V. Da ich die Mannigfaltigkeit, welche Gott in meinem Denken gesetzt hat, nicht begreifen kann, so kann ich auch mich selbst nie

[1]) ibid. III. Absurde quaererem, an ego sim causa efficiens mei ipsius . . Nam sic supponerem, me a me ipso posse differre . . . (IV) si a me essem, ejus rei essem conscius. Atqui . . . contra percipio evidenter, et experior, meam existentiam . . non esse opus mei.

[2]) ibid. IV. Neque etiam, quae in me sunt perfectiones, tantae sunt, ut negari nullo modo possint . . Praeterea, cum plurima in me sint, quae a me realiter non distinguuntur: quorum tamen ratio a mei solius consideratione nunquam reddi potest. . . recurrendum est ad rei a me diversae considerationem.

[3]) ibid. VI. non modo novi eum (sc. deum) esse existentiae meae rationem et causam . . verum etiam divinam illam ejus naturam perfectionesque intuens, percipio, illum esse a se.

[4]) ibid. c. V, I. Capacitas adeo immensa cogitandi innumera innumeris modis occurrit, ut certos limites ipsi praefigere cum ratione non ausim. (III) Cum animadverti supra, me, sive cogitationem meam a se non esse, sed a deo, concludendum reliqui, me esse ex natura mea rem vere passivam, sive aliunde recipientem.

[5]) ibid. III. memoria spiritualis . . capacitas cogitandi, se olim attente et pure de nonnullis cogitasse, et habitus spirituales, qui sunt aptitudo cogitationis ad recipiendam facile prae omnibus aliis formis formam eam, quae repetitis vicibus illis adfuit.

[6]) ibid. IV. ut purus actus a me conciptur (sc. deus).

völlig erkennen und begreifen. Wenn ich aber nicht einmal mich zu erkennen vermag, wie will ich Gott in einer seinem Sein entsprechenden Weise erfassen? In der That, je mehr ich in der Gotteserkenntnis vorzudringen suche, um so unergründlicher, unbegreiflicher wird mir das göttliche Wesen. Das hieraus sich ergebende Attribut der Unbegreiflichkeit Gottes ist zwar ein relatives, d. h. nur in Beziehung zu uns geltendes, und dem Worte nach negatives. Dem Inhalte aber nach ist es im höchsten Grade positiv: es kommt Gott zu als dem vollkommenen Denken, welches von dem unvollkommenen Denken meiner Seele niemals adäquat dargestellt werden kann. [1]) Die Unbegreiflichkeit Gottes ist von grösster Wichtigkeit für den theoretischen und praktischen Glauben, d. h. der Annahme der geoffenbarten, unsre Vernunft oft überschreitenden Worte Gottes einerseits und der Ausführung seiner ethischen, uns gleichfalls mitunter unbegreiflichen Anordnungen andrerseits. [2])

VI. Wenn mir nun zwar die specielle Ergründung meiner Seele nicht vollkommen möglich ist, so habe ich doch ein allgemeines Wissen von mir. [3]) — Gott als lebendiges, selbstgenügsames, aktives, sich allein selbst begreifendes Denken erkennt sich selbst als erstes und nächstes Objekt in vollkommenem Grade und Umfange und ganz klar, so dass sein Wissen von sich selbst sich deckt mit seinem Denken oder seinem Wesen. [4])

VII. In meiner Seele finde ich ausser mir selbst und Gott als Objekte ihres Denkens noch die Ideen andrer mir gleich gearteter Seelen. [5]) Und zwar sind die diesen Ideen entsprechenden Objekte nicht etwa blosse Einbildungen, etwa aus der Idee der Zahl in der

---

[1]) ibid. c. VI, I. convincor . . me ipsum ne posse quidem a me cognosci, adeoque hoc sensu me mihi incomprehensibilem esse. (II) Quanto magis ergo deus incomprehensibilis putandus est (III). Quamvis autem hoc attributum sit relativum . . sitque verbo negativum, attamen ejus fundamentum est maxime positivum . . est enim ipsa dei natura, sive mera et perfecta cogitatio, quaeque ideo a cogitatione deficiente non potest adaequate repraesentari.

[2]) ibid. V. Haec dei incomprehensibilitas maxime confert ad fidem tum persuasivam, tum operativam sive theoriae et praxeos . . Nam cum deus ea de se concipiat, quae ab hominibus concipi non possunt, hoc ipsum potest hominibus iis verbis declarare, ex quibus illi ea utcunque attingant, non autem comprehendant.

[3]) ibid. c. VII, I. Etiamsi . . egomet mihi sim incognitus, novi tamen me generalius.

[4]) ibid. IV. Demonstrata jam superius re vivente et pure quidem sibi sufficiente, activa, a se sola comprehensa, facile est percipere . . . eum ita cogitare sive intelligere, ut primum proximumque suum objectum sibi ille sit . . Deinde illam sui cognitionem esse perfectam clarissimam completam sese ipsa. Tertio, intellectionem . . ab ipso sive ab ejus essentia non differre.

[5]) ibid. c. VIII, I. Animadverto igitur, me habere ideas aliarum mentium ejusdem mecum naturae.

Seele hervorgegangen, sondern thatsächlich existente Wesen. Denn die Setzung meines Denkens schliesst die andrer gleichgearteter Wesen nicht nur nicht aus, sondern fordert sie sogar, da ja ich allein nicht alles Geschaffene ausmachen kann. [1]) Zwischen dieser Vielheit herrscht inbezug auf die Art des Denkens eine staunenswerte Verschiedenheit.[2]) Es ergiebt sich hieraus, dass bei allem Forschen nach Erkenntnis auszugehen ist vom Einzelnen und Individuellen, wenn eine möglichst genaue und umfassende Kenntnis gewonnen werden soll. [3]) — Gott ist gegenüber der Vielheit der Seelen nur einer. Fordern schon die Gründe, welche mir das Dasein Gottes vergewisserten, die Einheit Gottes, [4]) so kann dieselbe vor allem klar erwiesen werden, wenn man bedenkt, dass sein Wesen vollkommenstes Denken ist. Denn die grösste Vollkommenheit schliesst eben ein andres Vollkommenstes ausser dem einen, dem sie zukommt, aus. [5]) Uebrigens kann auch durch seine Eigenschaften des Wissens, der Aseität oder der Selbstgenügsamkeit, die wir gefunden, der Beweis für Gottes Einheit leicht geführt werden. Diese Einheit aber hebt die Lehre von der Dreieinheit Gottes keineswegs auf. Denn wenn die Betrachtung des Wesens Gottes schon ein Dreieiniges in ihm erkennen kann, dies nämlich, dass Gott denkt, dass er sich denkt und dass er darin Befriedigung findet, wenn weiter aber die Unbegreiflichkeit Gottes uns auf die Grenzen der Vernunft aufmerksam macht, so wird eher die Anerkennung, als die Ableugnung der Dreieinheit Gottes gefordert werden dürfen. [6])

VIII. Unter den von mir unterschiedenen Dingen sind, abgesehen von den mir gleichgearteten, die einen geringer als ich, die andern bedeutender. [7]) Die Betrachtung beispielsweise des Universums und seiner ungeheuren Entfernungen belehrt mich, dass ich im Vergleich

---

[1]) ibid. II. ex natura ipsa ideae mentis, quae omnia non complectitur, fluit conceptus iste.

[2]) ibid., ubi tam stupenda multiplicitas et differentia est, ut, si exempli causa, mille myriadibus hominum incumbat cogitare v. g. de deo, ne duo quidem suas de re cogitationes eodem modo sint disposituri.

[3]) ibid. IV. ab individuis exoriendum est, eorumque propria, et quantum fieri potest, completa datur scientia.

[4]) ibid. V. omnes rationes, quae me inducunt ad iudicandum, existere Deum, nonnisi unius Dei existentiam postulant et inferunt.

[5]) ibid. Ejus conceptus et essentia omne perfectissimum extra et praeter ipsum formaliter excludunt.

[6]) ibid. Qui notabunt, eam unam cogitationem includere acquiescentiam in sui intelligentia per tendentiam sive amorem perfectissimum, eaque simul cum illis, quae de incomprehensibilate dei dicta sunt, meditabuntur, non sument ex unitate dei occasionem, de trinitate dubitandi, sed potius ex illa de hac re certiores fient.

[7]) ibid. c. IX. 1. Inter res quae mihi tanquam a me differentes repraesentantur, sunt et aliae, quas tanquam me minores, aliae, quas tanquam me majores adverto.

zu ihm ein kaum nennenswerter Punkt bin, während andrerseits die Thatsache, dass ich zu Gott in Beziehung treten kann, mich über andre Wesen hoch hinaushebt. — Gott als das vollkommenste Denken kann selber nichts höheres denken, als sich: ihm eignet Erhabenheit über alles. [1])

§ 4.

IX. Wenn ich nun auch über einige Dinge erhaben bin, so vermag ich doch nicht an der Idee der Dinge, an den Formen derselben oder gar an ihrem Wesen etwas zu ändern. [2]) Ich kann sie nur betrachten und mein Denken mit ihnen in Uebereinstimmung zu bringen suchen. — Gott aber hat absolutes Recht über alles. Es giebt ausser seinem eignen Wesen nichts Ewiges, alles ist von ihm gesetzt durch seinen Willen. Während aber Gott die Wahrheiten seines Wesens mit ewiger Notwendigkeit setzt, ist er gegenüber den Wahrheiten ausser ihm, die er will und durch seinen Willen setzt, indifferent. Er braucht sie nicht zu wollen. Da er sie aber thatsächlich gewollt hat, so hat er auch das Recht, sie zu verändern, aufhören zu lassen, neue zu setzen. [3]) Der Beweis für dieses absolute Recht Gottes ergiebt sich aus seiner Einheit (§ 3. VII), welche nicht gelten würde, wenn ein gleichmächtiges, mit gleichem absoluten Rechte ausgestattetes Wesen existieren und schaffen würde. Auch aus seiner Vollkommenheit, Selbstgenügsamkeit und dem Wissen wäre der Beweis zu führen. — Hier sind nun noch einige Einwürfe zu beantworten.

1) Die Frage, ob Gott nicht das, was er setzen wolle, vorher als ein von ihm verschiedenes Notwendige wissen müsse, ist dahin zu bescheiden, dass die Idee des zu Setzenden erst dem Willensakte Gottes folgt. [4])

2) Es ist infolgedessen absurd, aus der Indifferenz Gottes gegenüber den Ideen auf ein Nichtwissen in Gott schliessen zu wollen, da

---

[1]) ibid. IV. cum nihil majus, cogitatione absolutissima perfectissimaque, sequitur, eum nihil se majus concipere. (V) Altitudo agnoscenda est.

[2]) ibid. c. X, I. nihil habet iuris, nihil dominii, nihil auctoritatis mens creata in ullas rerum ideas, formas, naturas, essentias, proprietates, veritates.

[3]) ibid. V. Dico igitur, deum concipere necessario, necessitate naturae suae veritates illas, quae de illo sunt, quaeque ejus naturam, essentiam attributa immediate spectant . . At non item de veritatibus, quae ideas, essentias, proprietates omnium eorum, quae ipse deus non sunt, respiciunt, . . Nam eas ideo tales concipit et cogitat Deus . . quod ipsi placuerit eas tales statuere . . Atque placitum istud, quo haecce statuit deus, concipiendum est ut indifferentissimum ex natura sua, ad haec vel statuenda vel plane omittenda.

[4]) ibid. XI. idea est placiti consequens.

die Ideen vor Auswirkung des göttlichen Willens überhaupt noch nicht vorhanden waren. [1])

3) Der Einwurf, dass, wenn Gott die Ideen hätte anders gestalten können, er damit die Möglichkeit einer Veränderlichkeit seines Denkens (was seiner Einheit widersprechen würde) hätte, ist dahin zu beantworten, dass, während Gottes Denken über sich selbst eins ist, sein nach aussen sich bethätigender Wille allerdings sich variabel erweist, aber in dem augustinischen Sinne: quia videt, ea sunt. [2])

4) Ein Einwurf gegen die Dreieinheit, erhoben aus der behaupteten ewigen Unveränderlichkeit des Zahlensystems, nach dem 3 2 1, also 1 nicht = 3 ist, findet hier seine Widerlegung, wenn man bedenkt, dass das Zahlensystem von Gottes Willen gesetzt ist, während die Dreieinheit sein innerstes Wesen ausmacht. [3])

5) Endlich ist auch die Behauptung, dass Gottes unveränderliche Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit ihm Schranken setzten in der freien Ausübung seines Rechtes über alles, hinfällig, da diese beiden Eigenschaften nur die Uebereinstimmung der Art und Weise, wie die Dinge von seinem Willen gesetzt sind, mit seinem eignen Wesen angeben (s. XX und XXI). [4])

X. Da jede Idee von Gott abhängt, so bin ich ausser stande, irgend eine zu bilden. [5]) Die Wahrheiten, die ich in mir vorfinde, sind gleichsam ein mir anvertrauter Schatz. — Gott vielmehr setzt alle Ideen und Wahrheiten, und zwar aus Güte. [6]) Gottes Güte ist der unerschöpfliche Quell aller Dinge. Auch wenn Gott keine Creaturen geschaffen hätte, wäre damit Gottes Güte nicht aufgehoben, sie wäre dann nur ohne Auswirkung geblieben und könnte sich in jedem Momente bethätigen. [7])

---

[1]) ibid. XII. dictum est, deum ad has veritates indifferentissimum, potuisse eas plane non statuere, adeoque eas neque concipere, neque scire . . . non datur illa (sc. ignorantia), ubi nihil adhuc tale est.

[2]) ibid. XIII. Si ideae et veritates potuissent aliter a deo statui et concipi, quam nunc sunt, dei conceptus esset mutabilis . . . Ille dei de se conceptus non potuit nec potest aliter se habere: . . at de conceptu, quem habet Deus de illis, quae ipse non sunt, idem iudicandum non est . . de quo illud Augustini dixeris: quia vides (sive concipis) ea sunt.

[3]) ibid. XIV. Ternarius numerus ist major binario etc. . . . Respondeo, de quaestionibus, quae non sunt ipsissimus deus, hic esse quaestionem.

[4]) ibid. XV. Justitia dei dicit quidem, quae statuit deus, ea modis ipsum decentibus statuta esse; veracitas vero, cum illa, quae statuit, certo modo se habitura et duratura.

[5]) ibid. c. XI, I. Cum itaque omnis veritatis realitatisque idea pendeat a deo, non est quod praetendam aliquid ex me fingere, quod vim ullam in se habeat.

[6]) ibid. II. . . quod bonitatem divinam appellare oportet, utpote quod sit fons fertilissimus, abundantissimus liberrimusque omnium.

[7]) ibid. V. Respondetur . . dei bonitatem essentialem mansuram omnio integram (si nulla essent creata), sed tamen ita, ut, quamvis nihil tunc actu

XI. Die von Gott gesetzten Dinge kann ich aber auch nicht einmal so vollkommen und befriedigend erkennen, wie ich will. Denn auch Gott, ihren Urheber, zu dem mich ein lebhaftes Begehren treibt, geniesse ich nicht immer mit voller Befriedigung. [1]) Meine Befriedigung, mein Glück ist also kein vollkommenes. Gott aber, das über alle Dinge erhabene selbstgenügsame Denken, besitzt sich selbst ganz und findet in sich selber seine volle Befriedigung. Dieses Selbstgenügen Gottes, welches seine Glückseligkeit constituiert, ist nur ihm eigentümlich. [2])

XII. Kann ich nun über die ausser mir liegenden Dinge weder verfügen, noch sie vollständig erkennen, so kann ich noch viel weniger neue Creaturen setzen. [3])

Nur Gottes Wille schafft, dass durch ihn Dinge entstehen, und zwar als thatsächlich solche, wie er sie gewollt hat. [4]) Da nun der Wille Gottes an sich ihm wesenhaft ist (nicht wesenhaft ist ihm sein Wille inbezug auf die geschaffenen Dinge), und da sein Wesen Denken ist, so setzt Gott die Dinge durch sein Denken. Diese Schaffenskraft Gottes involviert seine unumschränkte Macht, welche ein notwendiges Stück seiner Vollkommenheit bildet. [5]) Sie folgt aus den gefundenen Eigenschaften der Glückseligkeit, Erhabenheit und des absoluten Rechtes Gottes. — Um nun die wichtige Untersuchung über Gottes Macht möglichst eingehend zu gestalten, soll zunächst die Macht Gottes an sich, sodann dieselbe in Beziehung auf die möglichen Dinge, und endlich inbezug auf die thatsächlich existenten Dinge betrachtet werden.

1) Absolut genommen ist Gott mächtig zu nennen, insofern als er das, was er will, beziehentlich nicht will, zugleich auch setzt, beziehentlich nicht setzt. Gott also, als absolutes mächtiges Denken, kann viel mehr, als er will: sein Können ist unbegrenzt. [6])

---

secundum ejus placitum communicaret, esset nihilominus talis, ut, si ei placeret velle aliquid dare, id esset ea de causa eventurum.

[1]) ibid. c. XII, I. Jam insuper experior, me ne quidem eo attingere perfectiones, ut res istas ab alio quam a me statutas modo naturae suae meaeque conveniente . . in me possim ponere . Novi etenim et sentio, cogitationem meam non sic deo impleri eoque frui, uti equidem id fieri posset.

[2]) ibid. II. Summam cogitationem supra omnem ideam, naturam, rem a se diversam se ipsam velle, se ipsam possidere seque ita frui, ut sibi plene acquiescat: quae summa et soli deo propria felicitas est.

[3]) ibid. c. XIII, I multo minus consequitur me esse eum qui illa extra me . . existere faciam.

[4]) ibid. IV agnosco in eo tantam cogitationis seu voluntatis efficaciam, ut omnino in hac conclusione acquiescam, res existere ex efficacia et vi placiti dei.

[5]) ibid. V. Haec divinae cogitationis vis et perfectio, quae rerum existentiam, qualem ipsa vult, inferat, a nullo posset negari, quin affirmetur deo aliquid deesse.

[6]) ibid. VIII. Potentia dei . . quae absoluta dici potest, haud adeo diversa est a summo dei dominio . . Hoc sensu deus absolute potens est, . . . ut, quod-

2) Zu den möglichen Dingen verhält sich Gottes Macht so, dass von seinem Willen zunächst nur ihre Idee und ihr Wesen gesetzt sind, dass zur thatsächlichen Existenz derselben aber es noch eines besonderen diesbezüglichen göttlichen Willensaktes bedarf. [1]) Wenn man nun hierbei aus der Erwägung, dass ich zwar alles, was ich begreife, der Macht Gottes zuschreiben kann, dass ich aber, was ich nicht begreife, um der Unbegreiflichkeit Gottes willen nicht leugnen darf, [2]) den Schluss gezogen hat, Gottes Macht müsse, wenn sie unumschränkt sein wolle, zu einer gesetzten Idee zugleich ihr Gegenteil setzen, oder einen Körper zugleich an mehreren Orten existieren lassen können, so ist das ein absurdes Gedankenspiel. Gott kann sich nicht widersprechen. In der Anerkennung dieser Thatsache liegt kein Nichtkönnen Gottes, sondern sie ist nur die Position Gottes als des mit sich selbst Einigen. [3])

3) Alles wirklich Existierende endlich stammt von Gottes Willen [4]) — ausgenommen Schuld und Uebel, welche Mängel und damit ein Negatives sind. [5])

Auch bei dieser Untersuchung seien noch einige Fragen erörtert.

1) Will Gott die Dinge als absolute, für sich seiende, oder als solche, die nur unter bestimmten Bedingungen existieren? — Die Erfahrung belehrt uns, dass Gott alle Dinge unter einander an bestimmte Bedingungen gebunden hat. [6]) Der Geist ist an den Leib gebunden, und umgekehrt, das Erkennen an die Aufmerksamkeit u. s. f. Die Durchbrechung dieser von Gott gesetzten Bedingungen durch Gott selbst ist das Wunder. [7])

---

cunque ei placeret velle, id ita esset, vel non esset, prout ei placeret. Atque sic plura potest deus, quam vult.

[1]) ibid. IX ideo enim possibiles dicuntur (sc. res), quia prius ex dei liberrimo arbitrio, quod ad naturas, essentias, ideas veritatesque suas stabilitatae et ordinatae, si accederet dei placitum de earum existentia, eae . . existerent.

[2]) ibid. X de pontentia dei possumus affirmare, quae evidenter concipimus. (XI) Quae non concipio, ea non debeo negare de potentia dei . . (XII) Nunqam supponendum est, divinam potentiam a nobis comprehendi.

[3]) ibid. XIII. Postquam ideae, essentiae et naturae rerum corruptae sunt, ut a deo statutae, absurdum est ad dei potentiam recurrere, ut ea dicantur per potentiam dei existentia vel possibilia, quae rerum statui naturae ideisque positis adversantur . . . Si de verbis, deus non potest, litem intendas, ea non involvunt semper potentiae dei negationem: . . ostenditur, efficacem voluntatem dei de rebus ponendis a se ipso statuente non dissentire.

[4]) ibid. XV. Omnia quae existunt, a dei voluntate efficaci, potentiave, efficiuntur.

[5]) ibid. XVI hoc ad errorem et peccatum non esse extendendum; nam non sunt res, sed defectus.

[6]) ibid. XVIII. Nempe si deus velit res sub quadam condicione et talibus circumstantiis fieri, sequitur, res non absolute, sed sub conditione existere . . . Atque id probatur, ex omnibus, quaecunque fiunt ex existunt.

[7]) ibid. XVIII praeterquam quod, ut ostendat, se non ideirco illis (sc. condicionibus) seque a nullis dependere, interdum nonnihil aliter efficiat (sc. deus); et tunc miracula dicitur operari.

2) Eine weitere Frage ist die nach Notwendigkeit und Zufall. Hier ist zu sagen: alle Dinge existieren nur zufällig, wenn man sie betrachtet unter dem Gesichtspunkt der Nichtnotwendigkeit ihres Daseins; sie existieren aber notwendig in dem Sinne, dass Gottes Wille, wenn er sich für die Setzung derselben entschieden hatte, sie notwendig auch setzen musste. [1]) — Dass man im gewöhnlichen Leben ein uns merkwürdiges Zusammentreffen von Ereignissen als Zufall bezeichnet, beruht nur auf unserem Nichtwissen der Ursachen des Zusammentreffens.

3) Die letzte zu beantwortende Frage ist die nach der Erhaltung des Geschaffenen und nach ihrem Verhältnis zur Schöpfung. — Unter Schöpfung ist zu verstehen die erste Setzung eines Dinges nach Wesen und Form durch den Willen Gottes, unter Erhaltung die dauernde Existenz der geschaffenen Dinge. [2]) Die erhaltende Thätigkeit Gottes nun als eine fortlaufende Mitarbeit mit der Creatur zu fassen, widerspricht ganz und gar dem später zu erörternden Begriffe der göttlichen Ewigkeit. (s. XV). Der einmalige, die Dinge für eine gewisse Zeit setzende Wille Gottes genügt vollkommen für jede Dauer eines jeden Wesens. [3]) Man könnte deshalb eher von einem Vorauswirken Gottes reden. Simultan wirkend können wir Gottes Willen nur nennen, sofern wir aus der dauernden Existenz eines Wesens schliessen können, dass der Wille Gottes sich gleichbleibt. [4]) Für dir Ethik lernen wir aus der alles setzenden Macht Gottes, dass es ein menschliches Verdienst nicht geben kann. [5])

XIII. Die mir klargewordene Unzulänglichkeit meines Denkens muss, da ich vom Willen Gottes gesetzt bin, auch von diesem beabsichtigt sein. [6]) Ich bin also in meiner Erkenntnis beschränkt nach dem Willen Gottes. Damit hängt zusammen die Thatsache der Ignoranz meiner Seele, d. h. des Nichterkennens eines, wenn auch in ihrer Er-

---

[1]) ibid. XXV. dico posse asseri, omnes (sc. res) nulla excepta, existere contingenter, quatenus considero eas in se nullam habere necessitatem existendi. — Sed cum animadverto, omnem, quae est critque realitatem non posse nisi a deo poni, necesse esse, determinatam dei voluntatem non frustrari, non possum non adduci eo, ut concludam, omnia quae existunt, necessario hoc sensu existere.

[2]) ibid. XXVI. prima alicuius substantiae et modi primarii a dei voluntate possitio . . Creatio nominatur . . Horum autem omnium durans existentia conservatio dicitur.

[3]) ibid. Una potens et simplex dei voluntas, ut talia per tantum temporis existant, ita sufficit ad omnem durationem, ut nulla alia re sit opus.

[4]) ibid. hoc concursus simultaneus dicitur, quod cum res durat, . . concipimus voluntatem in deo de ejus existentia stare.

[5]) ibid. XXVIII. Fictio quaevis meritorum . . contradictoria est, cum statuat deum dependentem et independentem itemque creaturam dependentem et independentem.

[6]) ibid. c. XIV, II potuit igitur deo placere ut cognitio creata non nosset omnes res, sed quasdam tantum.

kenntnissphäre liegenden Dinges: sodann ihre Dunkelheit, sobald sie Dinge erkennen will, die ausserhalb ihrer gottgewollten Erkenntnissphäre liegen; darin liegt ferner die Möglichkeit des Irrtums, - d. h. der Annahme von Setzungen seitens Gottes, die thatsächlich nicht vorhanden sind und umgekehrt, und endlich entstehen aus meiner Beschränktheit die Unsicherheit und die durch sie hervorgerufenen unsicheren Meinungen, wenn ich für die Beurteilung eines Dinges keinen ihm entsprechenden oder überhaupt keinen Anhalt finde. [1]) Denn die Thätigkeit des Urteilens besteht darin, dass ich entweder durch Vereinigung von Dingen oder aus ihrer Scheidung eine mich befriedigende Betrachtung derselben gewinne. [2]) — Während meine Kenntnis nun infolge ihrer Mängel mehr eine Unkenntnis zu nennen ist, ist das Erkennen Gottes unabhängig, universal, adæquat, in jedem Momente jedes erkennend, sicher und unveränderlich. [3])

XIV. Meine zwar schwache Erkenntnis des göttlichen Willens, seiner Schöpfungen und der von ihm gesetzten Verkettungen der Dinge, durch deren Beobachtung ich auch auf zukünftige ähnliche schliessen kann, constituiert doch noch eine gewisse Weisheit. [4]) — Ihr gegenüber ist die Weisheit Gottes (abgesehen von seiner inneren wesenhaften) die Eigenschaft, vermöge welcher Gott die Dinge so gesetzt hat, dass eine weisere Setzung zu denken unmöglich ist. [5]) Unsere gottgewollte mangelhafte Kenntnis, deren weiser Zweck ist, dass sie uns zu Gott treibe, kann natürlicherweise nicht immer Gottes Zwecke erkennen. Wir haben uns deshalb ebenso zu hüten, dass wir nach dem äusseren Scheine einzelner äusserlichen Vorgänge vorschnell Gottes

---

[1]) ibid. V. Ignorantia . . in mente esse dicitur cum res, quae est intra sphaeram ejus cogitationis, ab illa non noscitur . . obscuritatem in mente voco, dum vult ad ea, quae statuit deus extra capacitatem suae cognitionis, . . attingere . . Error autem in eo omnis est, quod cogitem sive iudicem, deo placuisse quaedam statuere sive operari, quae tamen non posuit, aut contra . . Quod si vel nulla vel aequivoca indicia deprehendo . . tunc incertitudo oritur, ex qua procedunt opiniones.

[2]) ibid. cum vel ideas plures, vel unius ideae aut rei plures sive partes, sive respectus tanquam unum vel unitum vel quid diversum sic considero, ut mea mens isti suae considerationi acquiescentiam largiatur, tunc actum iudicii exerceo.

[3]) ibid. VII. Divinam autem cognitionem . . agnosco esse liberam et independentem, universalem, adaequatam, certam denique et immutabilem.

[4]) ibid. c. XV, I. Hic de rebus cogitandi modus sapientia dicitur, cuius certitudo omnis inde est, quod deus in cogitatione nostra quasdam rerum earumque modorum, adeoque et ordinis, ideas depinxerit; et quod ex observatione circa rerum eventa, quibus mediis, circumstantiis regulisve haec aut illa posuerit deus, quaenam inde sint secuta etc. in futurum possit colligi, tale quid eventurum, si talia ponantur media.

[5]) ibid. IV. omnes rerum veritates, naturae, ideae, existentiae, modi, regimen, ita bene disponuntur, nectuntur, catenantur, et, ut uno verbo dicam, constituuntur, ut nil melius, nil convenientius ab ulla creata mente cogitari possit.

Weisheit beurteilen, als davor, zu tief in die Kenntnis seiner weisen Wege eindringen zu wollen. [1])

§ 5.

Sind bisher aus der Beziehung meiner Seele zu den äusseren Objecten Schlüsse auf Gottes Wesen gemacht worden, so sollen nun auch von der Art ihres Denkens aus Einblicke in Gottes Wesen gethan werden.

Ich fand mein Denken als ein begrenztes (s. § 2). Diese Begrenztheit zeigt sich in drei Schwächen: mein Denken ist nämlich einmal nicht gleichzeitig in seiner Gesamtheit thätig, sondern nur teilweise, und zwar so, dass ein Denkakt dem andern folgt, dadurch aber wird es zweitens veränderlich, indem immer der eine Gedanke den anderen ausschliesst, und so wird endlich mein Denken zusammengesetzt. Hieraus schliesse ich, den Weg der Causalität mit dem der Negation verbindend, bei Gott auf die Eigenschaften der Ewigkeit (Gleichzeitigkeit), Beständigkeit und Einfachheit. [2])

XV. Durch die eben erwähnte Aufeinanderfolge meiner Gedanken entsteht für mich die Zeit. [3]) Gott dagegen ist ohne zeitliche Beschränkung, er ist ewig: zwar hat er den Zeitfluss gesetzt, aber er selbst ist nur Gegenwart, es ist das reine Denken, welches sich auf einmal ganz, unabhängig und vollkommen besitzt. [4])

XVI. Ist Gott aber denkende Gegenwart, so ist er auch in seinem Wesen beständig. Und nicht im Wesen allein, auch sein Wille, der sich ausgewirkt hat in Setzung von Dingen, ist beständig, indem er diese Dinge dauern lässt und nach beständigen Regeln ihre Veränderung bewirkt. [5])

---

[1]) ibid. VI duo extrema evidenter cavenda sunt, alterum, ne de illa (sc. sapientia) secundum apparentiam sive speciem nonnullarum rerum externarum iudicetur: alterum, ne nimis exploretur neve ejus iudicia sive agendi rationes imperviae audacius disquirantur.

[2]) ibid. c. XVI, I. Mens creata supra dicta est cogitatio finita .. primo observo . . . modum quo cogitatio mea applicatur illis objectis, quae in ejus sphaera includuntur, non esse simultaneum et uniformem, sed particularem, ut ita dicam, adeoque debere cogitationem successione produci et variari, ut ad singula extendatur, et dimissis unis applicetur alteris et sic deinceps . . unde occasionem desumam, tria dei attributa, aeternitatem, constantiam, et simplicitatem contemplandi.

[3]) ibid II. Et hoc ipsum . . tempus meum appello, et quo eadem opera eius successionem prolongationem et effluxum percipio.

[4]) ibid. IV. Quomodo . . successionem, continuationem et effluxum in illo conciperemus, cuius omnia sunt una perfectissima et independens cogitatio? (V) Consequitur, aeternae existentiae rationem essem meram illam cogitationem, quatenus se ipsam sive suam essentiam totam independenter et perfectissime semel possidet.

[5]) ibid. c. XVII, III. Naturae suae statum ipsa natura sua esse constantem, patet ex ejus intelligentia et aeternitate (IV) constanter placet deo, res esse et fore.

XVII. Die Einfachheit Gottes ist von seiner Vollkommenheit untrennbar. Seine Vollkommenheiten sind nicht eine Vielheit, sondern in seiner Natur thatsächlich eins durch Reciprocität, indem nämlich die Setzung einer einzelnen zugleich sämtliche ausser ihr mitsetzt. [1]) Dass wir die einzigartige Einfachheit Gottes in gesonderte Eigenschaften zerlegen, ist nur die Folge unseres beschränkten Denkens.

XVIII. Bei der Betrachtung meines variablen Denkens finde ich in mir teils freiwillige Denkakte, teils mir aufgezwungene, teils aber auch gemischte, d. h. solche, die sowohl durch meinen freien Willen, als notwendigerweise hervorgerufen werden. Das richtet sich nach den verschiedenen Objekten des Denkens, sowie nach der Anteilnahme der Seele an denselben. [2]) Die ersten dieser Denkakte werden hervorgerufen durch die, von den Philosophen gewöhnlich Freiheit, besser aber Freiwilligkeit genannte Fähigkeit der Seele. [3]) Sie können sich auf irgend ein Objekt beziehen und dadurch bestimmt sein, können aber auch indifferent, ohne Beziehung, bleiben. Hiernach unterscheiden wir die bestimmte und die unbestimmte Spontaneität [4]): für erstere ist die Klarheit der Erkenntnis ihres Objektes Anlass zur Ausübung: je klarer nämlich diese Erkenntnis ist, um so leichter und um so gesteigerter setzt sie sich zum Object in Beziehung. [5]) So erkenne ich z. B. freiwillig einen mir klaren geometrischen Satz an. Diese Freiheit ist die gottgewollte, sie ist auch positiv. Die unbestimmte Freiheit ist an sich indifferent; sie kann aber als Macht freier Selbstbestimmung sich zu einem oder einem anderen von mehreren verschiedenen oder auch einander entgegengesetzten Objekten in Beziehung setzen. Da Gott nun alles bestimmt hat, so kann diese letztere Freiheit nichts Positives sein: sie ist vielmehr ein Negatives, ein Mangel. [6]) (S. § 7). — Gottes

[1]) ibid. c. XVIII, IV. Divina quippe simplicitas a summa perfectione est indissolubilis . . . observabimus, omnes, quas deus habet, quasque de illo cogitare utcunque possum perfectiones non modo simul esse in illius natura actu praesentes et indivise unitas, ut nulla deesse possit, sed et illas ita unitas esse, ut una sit altera, et reciproce, immo, ut una sit omnes et omnes sint una.

[2]) ibid. c. XIX, I. Observatis hisce variationum vicibus, occurrunt modi generaliores, quibus in me ponuntur, quos partim voluntarios, partim coactos . . partim mixtos animadverto, prout ad divinas objectorum classes, diversamque mentis cum objectis communicationem referuntur.

[3]) ibid. hic cogitandi modus (sc. primus) vocatur libertas apud philosophos, quem melius spontaneitatem dixeris.

[4]) ibid. II. cogitationes, quibus de illis iudico . . sunt aut sponte determinatae . . aut indifferentes, sive sponte indeterminatae.

[5]) ibid. De motu illo spontaneo, quo in objecta feror, observo, quo major vel minor cognitionis claritas et extensio verique et boni perfectio est . . eo etiam majori aut minori alacritate atque impetu me illuc sponte et libenter ruere.

[6]) ibid. IV. Sed praeterea observatur mihi quaedam indeterminationis activae indifferentis imago, qua mens habere videtur potentiam, sese a se ipsa determinandi, ad quodcunque velit objectum ex pluribus oppositis seu diversis.

Freiheit ist bestimmt, und zwar in seinem Wesen selbst. Denn sich selbst gegenüber kann Gott nicht indifferent sein. Der Creatur gegenüber ist Gott indifferent, aber im positiven Sinne, mit der Macht des Setzens. [1])

XIX. Neben den freiwilligen Denkakten fand ich auch solche, zu denen ich gezwungen wurde, sei es nun, dass seelische Leidenschaften sich an freiwillige Gedanken anschliessen, sei es, dass Affekte, die von meinem Körper ausgehen, meine Seele berühren, sei es schliesslich, dass ebensolche von fremden Objekten aus auf mich einwirken. [2]) Dass die Vernunft jederzeit über den Affekten stehen muss, ergiebt sich daraus, dass aus dem unvernünftigen Sichhingeben an dieselben erfahrungsgemäss Körper und Seele Schaden nehmen kann. Sie sind deshalb gleichsam Ermahnungen für die Vernunft, dass sie, wie für die Gesundheit der Seele, auch für die Erhaltung des Körpers Sorge trage. [3]) — Gott, welcher von niemandem beeinflusst werden kann, ist absolut unleidend, im positiven Sinne, sowohl in dem Denken und Wollen seines Wesens, wie im Denken über das Geschaffene, und inbezug auf die ihm eignenden göttlichen Sinne, d. h. in seinem freudevollen Sichselbstfühlen. Ist Gott aber unleidend, dann empfindet er weder Reue, noch Zorn, noch Hass. [4])

XX. Das infolge der erwähnten äusseren Einflüsse unvollkommene Denken meiner Seele weist aber noch andere Unvollkommenheiten auf, welche durch Missbrauch meiner Freiheit entstehen. [5]) Diese constituieren meine Ungerechtigkeit: denn gerecht ist nur das zu nennen, was

---

(V.) Si certissimum est (uti est) omnia positiva a deo determinate poni et tamen indifferentem indeterminationem dari, ergo . . illa non est de perfectione: . . et aliud insuper habeo hujus rei, nempe quod indifferentia sit defectus.

[1]) ibid. VII. Spontaneam libertatem determinatam in deo esse adverto, quaeque nequaquam est indifferens, cum illius cogitatio . . in se ipsum fertur. (VIII.) Cum vero considero cogitationem divinam ut relatam ad naturas . . quae ipse deus non sunt, judico divinam voluntatem erga illa fuisse indifferentem . . . Sed notari velim, talem indifferentiam positivam solius dei privilegium esse.

[2]) ibid. c. XX, I. Quaedam sunt (sc. passiones), quae liberas cogitationes . . nonnunquam . . sequuntur . . . Aliae sunt in me cogitationes, quas tanquam ex corpore certo, quod meum appello, immo quasi in illo percipio. Aliae denique, quas tanquam ex corporibus extra meum sitis et quasi in illis percipio.

[3]) ibid. IV. Datae sunt (sc. hae perceptiones) tanquam monita et signa, ex quorum appulsu ratio nostra . . admonetur, statui corporis attendendum esse eique debito modo prospiciendum.

[4]) ibid. V. Talis (sc. impassibilis) est primo in notitia atque voluntate sua, quatenus ad se ipsum terminatur . . Secundo in cogitatione sua de rebus . . Tertio in sensibus . . Sensus divinus . . sensus sui ipsius cum gaudio perfectissimo . ., neque irascitur aut odit aut poenitentia erga quemquam ducitur serenissima mens.

[5]) ibid. c. XXI. I alias imperfectiones in illa (sc. mente) deprehendo, quaeque sunt voluntariae, quatenus fieri potest atque etiam nimis saepe fit, ut libertate mea abutar. —

mit der Natur einer Sache und ihrer Leitung in Uebereinstimmung sich befindet. Da ich nun von Gott gesetzt bin (§ 2, III), so muss meine Gerechtigkeit darin bestehen, dass ich mich als ein von Gott Gesetztes verhalte und von ihm mich leiten lasse. [1]) Jedes Sichauflehnen des göttlichen Werkes gegen das Wirken seines Urhebers ist Ungerechtigkeit. — In Gott nun findet sich weder in seinem Wesen, noch in seinem Willen etwas, was ihm selbst nicht entspräche: er ist gerecht. [2]) Deshalb muss er einerseits sich selbst billigen, andererseits aber jede Seele, die sich ihm nicht hingiebt, missbilligen. Dies letztere nennen wir seine vergeltende Gerechtigkeit; sie bezieht sich selbstverständlich nur auf seinen sich auswirkenden Willen, nicht auf sein Wesen, und sie giebt sich darin kund, dass Gott sich des Wirkens in einer solchen Seele enthält. [3]) Das sich Abwenden der Seele von Gott kann sich steigern bis zur Gottesleugnung, kann sich aber auch wieder zu einer Zukehr zu ihm verwandeln, verbunden freilich mit Schmerz über die Ungerechtigkeit. Eine Beseitigung der allgemeinen menschlichen Ungerechtigkeit konnte nur herbeigeführt werden durch einen Mittler, der, völlig gerecht, den höchsten Schmerz über die menschliche Sünde trüge. Da dieser durch Gottes Weisheit in Jesus Christus gefunden ist, so wird in ihm Gottes Güte, die mir Gutes thun will, und Gottes Gerechtigkeit, die es nicht thun kann, ausgesöhnt. [4])

XXI. Ein Missbrauch meiner Freiheit ist es z. B., wenn ich etwas verneine, was ich als wahr erkannt oder gar selbst bestimmt habe [5]) — es ist dies der Mangel an Wahrhaftigkeit. — Gott, der Beständige und Gerechte, muss auch wahrhaftig sein sowohl betreffs der der Seele eingeprägten Ideen, als in den durch die Offenbarung uns gegebenen Zusagen. [6])

---

[1]) ibid. II. Id iustum est, quod rei alicuius naturae et regimini est congruens . . sequitur, iustum esse, ut sinam me (effectum quippe dei) a deo regi.

[2]) ibid. V. Seu illa (sc. cogitatio) se ipsum contempletur ac velit, seu alia velit, vel operetur, equidem nil incogrui ullibi adverti potest.

[3]) ibid. VI. Ita quoque deum sui amantem et approbantem decet esse improbantem ejus quod ipsum non amat . . Hoc ultimum justitia vindicatrix dicitur. (VII.) Haec . . proprie dicenda est essentialis placito dei. (VIII.) Deum ab ea (sc. mente) summe alienum esse et abstinentem.

[4]) ibid. X. Quod obstaculum redit continue, donec detur tale subjectum, quod nihil habeat in se dei improbatione et displicentia dignum, quod in testimonium odii erga peccatum doloribus summis ex summo dei amore et displicentia peccati oriundis, repleat . . . Non impediet igitur justitia dei . . quin consequenter (deus) in me bona . . ponat.

[5]) ibid. c. XXII, I. Inter praecedentes spontanearum cogitationum imperfectiones haec etiam numeranda est, quod contingere possit, me ea de me negaturum, quae vera esse non modo scivero, sed et ipse voluero, probavero.

[6]) ibid. II. decet constantem deum, atque a placito suo non alienum, se promissi sui ostendere approbatorem per ejus eventum.

XXII. Eine weitere Art meiner Ungerechtigkeit ist die freiwillige Beschäftigung mit niederen Dingen, welche mich von meinem gottgewollten Endzwecke, der Liebe zu Gott, abziehen. [1]) — Gott will nur sich selbst geniessen, das ist seine Heiligkeit.

§ 6.

Unsere Schlussgedanken sollen nun nochmals zu den allgemeinen Betrachtungen über die Seele zurückkehren.

XXIII. Indem ich die schon vorher gemachte Bemerkung, dass ich auch gewisse Vollkommenheiten besitze, wiederhole, füge ich nun hinzu, dass sie zwar einer Steigerung fähig sind, ich aber trotz der höchsten Steigerung derselben dennoch unendlich weit von Gott entfernt bleibe: ich kann nur eine begrenzte Vollkommenheit erreichen. [2]) — Gott dagegen ist völlig unbegrenzt, nicht im Sinne der Ausbreitung, sondern im Sinne der Vollkommenheit: einmal nämlich schliesst er alle Unvollkommenheiten aus, sodann aber besitzt er alle Vollkommenheiten in unbegrenzter Weise. [3]) Diese Unbegrenztheit Gottes berührt sich also nahe mit seiner Einfachheit.

XXIV. Wie ich nun die Möglichkeit einer Steigerung meiner seelischen Vorzüge anerkenne, so ist auch eine Abnahme derselben nicht bloss denkbar, sondern auch thatsächlich. [4]) Ja, Gott, der mich gesetzt hat, könnte mich sogar bis zum absoluten Nichts vermindern lassen. Indes, er hat den Seelen seinen Willen als einen solchen eingeprägt, der ihnen die Gewissheit giebt, dass er sie als ewige gewollt hat. [5]) Dem scheint allerdings die Thatsache des Todes zu widersprechen. Ihr muss also unsere Untersuchung zunächst gelten. Unter Tod verstehen wir im allgemeinen das Aufhören der Existenz. Er kann sich beziehen auf die Substanz eines Dinges oder auf ihre Arten, und zwar, da wir zwei Grundsubstanzen fanden, die denkende und die ausgedehnte, auf diese oder ihre Arten. [6]) Dass der Tod beider Substanzen

---

[1]) ibid. c. XXIII. I. Haec quoque una est ex numero imperfectionum . . quod cogitationes meas affectusque spontaneos totos lubens ita deprimere possim, ut adhaeream atque affigar rebus vilioribus, quam ego sum.

[2]) ibid. c. XXIV, I concludo, cogitationis meae perfectiones limitibus quibusdam circumscribi.

[3]) ibid. III cum divina infinitas absoluta sit, omnes imperfectiones excludat, quippe quae sit infinitas . . . omnium et singulorum attributorum, quorum quodlibet infinitum dicitur, quia nulla realitas et perfectio ab illo abest.

[4]) ibid. c. XXV I. Non modo gradus possibiles in mei augmentum percipio, verum etiam in mei decrementum.

[5]) ibid. de placito suo circa durationem mentis non perituram evidentissime ipsis mentibus testatus est.

[6]) ibid. III. Mors in genere . . tanquam aliqua cessatio intelligitur atque diminutio existentiae, et referri potest vel ad substantiam vel ad ejus modos;

nicht derselbe sein kann, ergiebt sich aus ihrer wesenhaften Verschiedenheit. [1]) Die Annahme ferner, dass etwa nur die Modi des Denkens oder der Ausdehnung zu sein aufhörten, während die Substanz weiterexistierte, erweist sich dadurch als nicht annehmbar, dass die Seele, sobald sie in Aktivität tritt, auch Arten des Denkens aufweist, wie auch die Ausdehnung nicht an und für sich nur vorhanden ist. Somit läuft das Problem, ob die Seele dem Tode unterworfen sei, auf die Frage hinaus, ob die denkende Substanz, die mit dem Körper durch Zusammenstellung geeint ist (s. § 1) mit dem Tode des Körpers einen ihr eigentümlichen Tod zu erleiden hat. [2]) Diese Frage ist zu verneinen — unsere Seele ist unsterblich. Den Beweis hierfür können wir ebenso aus der Betrachtung der Natur, wie der Gottes entlehnen. Zunächst also aus der Naturbetrachtung in folgender Weise:

1) Der Körper wird nicht aufgehoben, wenn die Seele denkend sich von ihm trennt; so ist auch umgekehrt zu schliessen, dass die Seele, die ja zudem der edlere Bestandteil des Menschen ist, nicht aufgehoben wird, wenn sich der Körper von ihr trennt.

2) Der Tod des Körpers kann den eines von ihm wesenhaft verschiedenen Dinges nicht nachziehen.

3) Die höchsten Gedanken werden gerade durch Beiseitelassung des Körpers in unserer Seele hervorgerufen und gesteigert, und gerade dann befindet sich die Seele in grösster Aktivität.

4) Da der Körper die Seele weder gesetzt hat noch erhält, so kann er auch nicht das Aufhören derselben herbeiführen. [3])

Aus der Natur beider geht also hervor, dass ein gleichzeitiger Tod beider ausgeschlossen ist. Es könnte also höchstens ein Willensakt Gottes das gleichzeitige Eintreten des Todes für Leib und Seele gesetzt haben. Aber gerade aus der Betrachtung Gottes und seiner Eigenschaften nehmen wir die sichersten Beweise für die Fortdauer unserer Seele. Nämlich

---

adeoque ad extensam substantiam ejusve modos, vel ad cogitantem substantiam, aut modos ejus.

[1]) ibid. quoniam substantia extensa cum ejus modis a mente ejusque modis realiter est distincta, quis non videt nullum superesse locum huic . . quaestioni, an mens sit mortalis eo sensu, quo corpus mortale est?

[2]) ibid. V . . totius rei difficultas in hanc quaestionem resolvatur: an substantia cogitans, sive ipsa mens sit existere cessatura?

[3]) ibid. VII. 1. Corpus non annihilatur cum mens ab illa separatur, cur igitur mens (nobilior res atque perfectior) putaretur annihilari, cum illud ab hac separatur? . . 2. Corpus moritur sive mutat modos, ergo ideo mens annihilanda: absurdum fuerit ratiocinium. Neque enim ab uno subjecto ad aliud, natura diversum, transit solum . . sequitur remoto corpore eas (sc. cogitationes intimas et nobilissimas) adeoque nec ipsam mentem minime tolli . . sed potius eas augeri et perfici, tuneque mentem maxime esse vividam et activam . . . Id non potest desinere sustentare mentem . . . quod eum non sustentat.

1) Da Gott die Seele, damit sie sein Wesen darstelle, als im Grunde ihm wesensgleiche Substanz gesetzt hat, so würde es seiner Gerechtigkeit widersprechen, wenn er das ihm Wesensgleiche vernichten wollte. [1])

2) Gott hat uns nach seiner Weisheit die Sehnsucht nach ihm und nach Unsterblichkeit in die Seele gegeben. Sollten sie zwecklos sein, und sollten auch die Leiden und Rätsel des Lebens nicht einmal einen Ausgleich und eine Lösung finden? [2])

3) Auch die vergeltende Gerechtigkeit Gottes hebt die Unsterblichkeit der Seele nicht auf. Denn sie will nicht die Vernichtung der Seelen. [3])

4) Die Heiligkeit Gottes ist nicht zu verstehen, wenn nicht die heiligen Menschen als Unsterbliche mit dem, durch dessen Erleuchtung sie schon im Leben Frieden gefunden, einst vereint werden. [4])

5) Die Idee der Unsterblichkeit, die uns eingeprägt ist, findet allenthalben bei der Betrachtung der Werke Gottes ihre Bestätigung. Sollte nun Gott, der Wahrhaftige, dieses gleichsam uns gegebene Versprechen nicht halten? [5])

Es ergiebt sich also schon aus der Betrachtung einiger weniger göttlichen Eigenschaften mit Sicherheit, dass unsere Seele nie aufhören wird zu existieren. [6]) — Specielle Sätze über den körperlosen Zustand unserer Seele aufzustellen ist unmöglich. [7]) — Gottes Unsterblichkeit ist in einzigartiger Weise nur ihm eigen. [8])

---

[1]) ibid. X. Deus ex placito condidit mentem: quae in ipsa sua substantia, dei perfectiones aliquatenus adumbraret: dignum placiti et potentiae suae opus: ac proinde non annihilandum.

[2]) ibid. XII. Et dederit illa (sc. sapientia) facultatem realissimam et nobilissimam, desiderum immortalitatis . . et tamen objecti possessionem, immortalitatem ipsam, nullo modo acquirendum proposuerit? Praeterea, quis . . Sapientiam . . ita velit concipi, ut, quae disposuerit mentes probas noxis et cruciibus ab impiis ita esse afficiendas, ut . . in nihilum eae redigantur ab istis, qui . . dulcis vitae terminum . . . cum illis subeant eundemque cum illis nihili statum deveniant?

[3]) ibid. XIII. Justitia vindex malarum mentium substantiam annihilari non postulat.

[4]) ibid. XIV. Sanctitas divina, nisi sanctarum probarumque mentium immortalitatem confitear, non potest recte a me concipi. —

[5]) ibid. XV. Deus impressit in mente mea evidentissimam immortalitatis ideam; omnia . . cum circumspiciuntur, nova de immortalitatis certitudine testimonia in operibus dei deteguntur. Ecquis his neget non respondere eventum, nisi improbus veracitatis divinae calumniator?

[6]) ibid. XVI. Plures demonstrationes praetermittimus, cum ex dictis sufficienter pateseat veritas hujus propositionis: mens humana nunquam existere cessabit.

[7]) ibid. XVII. De statu mentis a corpore solutae nil specialius determinari potest.

[8]) ibid. XXI. Deus, ut cetera, sic immortalitatem, eo habet sensu, qui nulli praeterquam ipsi soli est tribuendus.

XXV. Nach allen den bisher angestellten Untersuchungen über meine Seele liegt ihre Herrlichkeit, deren sie sich rühmen kann, einzig darin, dass sie Gottes Werk ist. [1]) — Gottes Majestät aber ist dies, dass er von sich, zu sich und durch sich seiner Vollkommenheiten sich freut. [2])

§ 7.

Unsere dritte Hauptuntersuchung sollte dem Bösen, der Schuld, gelten. Die Schuld ist, von dem Begriffe der Gerechtigkeit aus betrachtet (s. § 5, XX), zu bezeichnen als ein dem gottgewollten Zwecke der Seele widersprechender Zustand. [3]) Da nun Gott sich selbst entsprechend ist, so könnte es, wenn nur Gott existierte, keine Schuld geben. Mithin kann weder in Gottes Wesen, noch im absoluten Nichts der Grund für das Böse liegen. [4]) Ebensowenig aber kann Gottes Wille, an sich betrachtet, Quelle der Sünde sein; denn dieser ist Gott wesenhaft, in seinem Wesen aber ist die Sünde ausgeschlossen. [5]) Weiter aber auch, wenn Gottes Wille Dinge setzt, so können dieselben, als Werke des gütigen Willens Gottes, keine Sünde an sich haben. [6]) Von Gott also kann das Uebel des Bösen überhaupt nicht kommen. Und doch ist es vorhanden, zwar nicht als etwas für sich Existierendes, aber auch nicht als ein blosses Nichts. [7]) Ich muss also in mir selber, dem es ja auch anhaftet, den Grund desselben suchen. Mein Leib, als ein Werk des göttlichen Willens, kann nach dem oben Gesagten die Sünde nicht hervorrufen und ebensowenig seine mit ihm zugleich gesetzte Gestalt oder seine Bewegungen, oder seine Anlagen. [8]) Aber auch die Substanz meiner Seele mit ihren allerdings beschränkten Fähigkeiten kann, da sie von Gott ihm ähnlich gesetzt ist, keineswegs

[1]) ibid. c. XXVI. III. praeter voluntarium dei placitum, praeter benam dei erga me aliosque voluntatem nil occurrit, quod proferam: quare in hoc solo est gloriandum.

[2]) ibid. VI. Et haec vera est gloria dei, deo essentialis, ut a se, ad se, per se perfectiones suas, se ipsum consideret, approbet.

[3]) ibid. lib. IV c. II. II. Eam ipsam (sc. culpae notionem) recte desumamus ex notione justitiae, oppositum ejus mente percipientes, indecentiam videlicet, incongruentiam, repugnantiam in re secum vel cum suo statu.

[4]) ibid. III. concludo divinam essentiam sive naturam incapacem esse peccati: et praeterea absolutum omnium rerum ‚nihil' non esse peccatum.

[5]) ibid. IV. Peccatum ergo in placito inque conceptu dei quaeri non potest.

[6]) ibid. V. Nempe si quae deo placuerit statuere, ita essent producta atque existerent, ut in iis nihil praeterquam quod sint placiti divini opus, considerandum occurreret, ne tunc quidem ullum peccatum eatenus deprehendo.

[7]) ibid. VI. Et tamen datur peccatum, et in me datur, et non est merum nihil.

[8]) ibid. c. III. II. Ad corporis mei naturam, quod attinet, non possum eam in suspicionem peccati adducere, si eam in genere . . considero: nam eatenus dei opus est. (III.) Corpus quoque, qua humanum est, certa mole donatum, alia carens, certis figuris, motibus humoribus temperamentis praeditum certisque destitutum, peccati culpam non infert. Omnes quippe corporis motus . . sunt opus potentiae divinae.

als Anlass zur Sünde betrachtet werden.[1]) So bleibt mir nur übrig, die Ursache meiner Sünde in meiner Freiheit zu suchen. Von den beiden Arten meiner Freiheit fand ich die bestimmte als die vornämlich gottgewollte und gute (s. § 5, XVIII.). Und in der That, da ich klar erkenne, dass ich für mich nichts bin, dass Gott allein alles ist, so sehe ich darin Gottes Zweck, mich für sich zu bestimmen, und muss mich freiwillig zu Gott in Beziehung setzen. Meine bestimmte Freiheit führt mich also zu meinem gottgewollten Zwecke, sie ist gut. Hat aber Gott mich für sich bestimmt, so konnte er mich nicht zugleich auch für mich bestimmen, er musste mich in diesem letzten Sinne unbestimmt lassen.[2]) Infolge meines variablen und unbeständigen Denkens aber konnte ich durch diese unbestimmte Freiheit mich selbst zum Objekt meines Denkens machen und mich für den Zweck meines Seins halten. Dieser Vorgang ist, wenn er wirklich eintritt, die Wurzel der Sünde; er schliesst eine Schuld ein, weil ich nicht zu ihm gezwungen wurde.[3]) Dass die indifferente Freiheit ein Negatives ist, weil sie die Nichtsetzung einer Bestimmung ist, war schon früher hervorgehoben worden (§ 5, XVIII). Wäre ich nun nicht von Gott abgefallen, sondern geblieben, wie er mich gewollt, so nämlich, dass ich in ihm alles, ohne ihn reines Nichts sei, dann wäre das reine Nichts meine Grenze gewesen, die ich nicht hätte überschreiten dürfen, wenn ich in meinem gottgewollten Zustande bleiben wollte. Habe ich nun aber einmal diese Grenze überschritten, so bin ich dadurch in das reine Nichts eingetreten und damit selbst Nichts geworden, wenn ich auch mir einbilde, etwas zu sein. Zugleich aber ist damit auch die gottgewollte Stellung meiner Seele zum Nichts geworden, und das privative, d. h. mich meines gottgewollten Nichtsseins oder, positiv gesagt, mich meiner gottgewollten Stellung beraubende Nichts ist dann meine Grenze, über die ich hinaustreten muss, um wieder in den mir nach Gottes Willen entsprechenden Zustand zu gelangen. Mithin: ist

---

[1]) ibid. VII. quod (sc. peccatum) si non consistat in ignorantia atque in limitibus ipsis cogitationis, multo minus et in cognitione, sive realitate, quae est inter ipsos limites.

[2]) ibid. IX. non opus est a deo poni determinationem in me spontaneam, quae sit a me, ad me et per me: hoc esset contradictorium et absurdum . . . Quare hic a deo relictus sum ad hoc non determinatus.

[3]) ibid. Et quia sum variabilis a me ipso, quatenus natura mea non sum ens summum et constantissimum, fieri potest, ut deficiam ab hoc statu non-determinationis . . ad inane aliquod spectrum pejus quam nihil, cui, quamquam ei subsit cogitatio realis et spontanea, absurda inest forma, quasi nimirum a me essem . . . Et hoc est, quod, ubi accidit, peccatum est, immo hoc ipsa radix est et fundum peccati infimum. Quia vero ad hoc eram indifferens, hinc culpa a peccato est indissolubilis.

das reine Nichts meine Grenze, so sündige ich nicht: ist das privative Nichts meine Grenze, so sündige ich.[1])

§ 8.

Soweit Poirets Ausführungen. Die Hauptberührungspunkte mit der cartesianischen Philosophie, welche durch Angabe der entsprechenden Stellen aus Cartesius' Schriften der Hauptsache nach bereits angedeutet wurden, springen ins Auge. Wie seinen Meister Cartesius so sehen wir auch Poiret ausgehen vom Ich, um, von seinen Eigenschaften und Beziehungen abstrahierend, die Substanz desselben im Denken zu finden. Unter Substanz verstehen beide das die Existenz eines Dinges bedingende Etwas in ihm. Die Grundsubstanzen, welche von einander wesenhaft (oder, wie Cartesius sagt, real) unterschieden sind, stellen sich für beide Denker in Denken und Ausdehnung dar, von denen die letztere allem Körperlichen zu Grunde liegt. Die occasionalistische Anschauung Poirets von der Vereinigung beider Substanzen in Form der Zusammenstellung ist bei Cartesius allerdings nicht ausdrücklich gelehrt; aber ihre Möglichkeit hat Cartesius selbst Gassendi gegenüber zugegeben. Dass ferner das Denken mit Ideen operiert, behaupten beide. Endlich fordern sie die analysische Untersuchung zur Gewinnung einer klaren und umfassenden Kenntnis der Dinge, sowie die Bevorzugung des Causalitätsweges zur Erlangung der Gotteserkenntnis.

So sehr aber auch Poiret von Cartesius beeinflusst ist, kritiklos hat er die cartesianischen Gedanken nicht angenommen. Die Grundgedanken harmonieren, im einzelnen aber gehen die Ausführungen oft auseinander. So ist die Einteilung der Ideen bei Poiret eine andre, als bei Cartesius, so hat Poiret seine selbständigen Begriffsdefinitionen, endlich aber ist die Einzeldarstellung bei ihm eine so eigenartige, dass wir urteilen müssen, dass Poiret die cartesianische Philosophie selbständig durchdacht und sie sich durch eigne Geistesarbeit für die Durchforschung der ihn beschäftigenden Probleme dienstbar gemacht hat. Denn Poiret hat ja auf der gemeinschaftlichen Basis anders weiter gebaut, als sein „geistiger Führer auf dem Felde der Philosophie". Sein System ist theocentrisch, es bewegt sich vorwiegend auf

[1]) ibid. c. IV, XIV. Si itaque ego, qui per deum cogitatio sum libera, maneam in nihilo, quod est nondeterminatio a me, ad me, per me, pro me, . . tunc non pecco. Sed si illud nihil absit, id est, si ego, res libere cogitans, deficiam a nihilo . . adsitque aliqua realitatis larva inanis, qua ego, qui nihil sum, mihi is videar, quia me aliquid sim . . tunc eo ipso pecco. Unde patet, peccatum non simpliciter esse cogitationem liberam ejusve positionem actualem, sed esse absentiam nihili in ea debiti, sive nihili privationem, ipso nihilo longe imperfectiorem et deteriorem.

theologischem Gebiet. Das beweisen schon die drei Hauptgegenstände seiner Untersuchungen: Seele, Gott und Sünde. Seine Arbeit gilt augenscheinlich dem Gedanken, dass Philosophie und Theologie sich nicht widerstreiten, sondern für einen aufrichtigen Denker sich recht wohl vereinen. Er will darum die alte, die ewige Wahrheit im neuen Gewande darbieten. Das ist das Originale an ihm. Während die Dogmatiker der reformierten wie der lutherischen Kirche wieder in den alten Bahnen der Scholastik wandelten und vor allem die Lehre von Gott und seinen Eigenschaften mit den metaphysischen Formeln einer überwundenen Wissenschaft wiederum darstellten, hat Poiret, ihren Scholasticismus verspottend [1]) und den gewaltigen Fortschritt der Wissenschaft durch die cartesianische Philosophie erkennend, die wichtigsten und erhabensten Gedanken der christlichen Religion durch das neue System in ihrer ewigen Wahrheit darzuthun gesucht. Und es ist bezeichnend dafür, wie gering er die damaligen theologischen Arbeiten würdigte, dass er in seinen vielfachen polemischen Auseinandersetzungen wohl einen Hobbes, einen Malebranche, einen Locke widerlegt, aber der theologischen Arbeit seiner Zeitgenossen nicht mit einem Worte gedenkt. Die einzige theologische Autorität, die er anerkennt und öfter erwähnt, ist der Kirchenvater Augustinus, dessen Schriften in damaliger Zeit überhaupt allgemein studiert und geschätzt wurden. [2]) —

Die Cogitationes rationales fanden bei ihrem ersten Erscheinen reichen Beifall und gewannen dem Verfasser viel Freunde, vor allem natürlich unter den Cartesianern. Widerspruch ward wenig erhoben. Die in wohlwollendster Gesinnung erhobenen massvollen Einwürfe Pierre Bayles sind erst auf Anregung Ancillons, Bischofs von Metz, eines Gönners Poirets, geschrieben worden [3]), und eine Kritik seiner Unsterblichkeitslehre, von einem deutschen Gelehrten anonym erschienen, steht auch nicht im principiellen Gegensatze zu seinen Ausführungen. Poiret hat beiden erwidert, und seine Entgegnungen sind dann in der 2. und 3. Auflage als Objectiones primae und secundae abgedruckt worden.

Aber während Poiret noch das Lob für seine cogitationes rationales erntete, waren seine Gedanken bereits von den bisher eingeschlagenen Bahnen abgelenkt und durch das Studium der mystischen

[1]) Vgl. cog. rat. lib. III, X, lib. IV, IV u. ö.

[2]) s. Windelband: Gesch. der neueren Phil. Bd. I S. 152 f. Augustin wird im Poiret'schen Werke zweiundzwanzigmal zitiert.

[3]) Vgl. Bayles Brief an Ancillon abgedruckt in cog. rat. 3. Aufl. p. 731 ff.

Schriften, das ihn vor allem seit seiner Genesung von der gefährlichen Krankheit des Jahres 1674 beschäftigte, für die Mystik gewonnen worden. Er stand innerlich bereits in der mystischen Periode seines Lebens und Schaffens, auf welche wir nun unsere Aufmerksamkeit zu lenken haben.

II. Die mystische Periode.

§ 9.

Schon in der ersten Darstellung seiner Cogitationes rationales vom Jahre 1677 streifen einzelne Gedanken an mystische Frömmigkeit. Treffen wir doch hin und wieder in seinen Ausführungen auf starke Betonung des Abhängigkeitsgefühles in der Seele (§ 3, III), auf öftere Erwähnung ihrer Tendenz zu Gott hin (§ 4, XI), auf Empfehlung der Receptivität (§ 2), und das sind ja Grundgedanken, weil Grundbedingungen der mystischen Frömmigkeit. Das ist auch erklärlich. Denn, wie Poiret selbst sagt, blitzartig hatten ihm schon die Strahlen dieses Lichtes geleuchtet während der Beschäftigung mit seinem ersten Werke. Während seines Heidelberger Aufenthaltes begannen diese Einwirkungen, und sie verstärkten sich von Jahr zu Jahr, bis sie zum Durchbruch gelangten nach der schon erwähnten Krankheit. Die beherrschende Form seiner Mystik aber ward die der Antoinette Bourignon, von der er das Urteil fällte, dass er ohne sie in der dichtesten Finsternis geblieben wäre [1]) und dass sie ihm inbezug auf die geistlichen Erkenntnisse dieselben Dienste geleistet, wie inbezug auf die natürlichen Cartesius. [2])

Es ist gewiss auffallend, dass Poiret an keine bedeutendere Persönlichkeit unter den Mystikern Anschluss gesucht hat. Windelband vermutet, dass Eindrücke von Tauler, Thomas von Kempen, J. Böhme und Henry More ihn bekehrt und in die Bahnen der Mystik geleitet haben. [3]) Nun ist ja gewiss — und in der Lebensgeschichte Poirets

[1]) vita 28. [2]) Appendix zu der 1. Aufl. der Cog. rat.

[3]) s. Windelband, Gesch. der neueren Phil. 1878 Bd. I p. 353. Die dort sich findende Angabe, dass P. mit H. More in Briefwechsel gestanden und dass die Censura phil. Teutonicae in Mores Werken von Poiret stamme, hat Verf. nicht bestätigt gefunden. Wenigstens in der Londoner Ausg. der Opp. omnia

haben wir dessen auch Erwähnung gethan —, dass Taulers und Thomas' von Kempen Schriften neben der Deutschen Theologie einen tiefen Eindruck auf ihn gemacht haben, und es ist ebenso zweifellos, dass er später More und Böhme neben anderen mystischen Schriftstellern studiert hat, dennoch kann der Einfluss der Erwähnten auf Poiret nur ein ganz allgemeiner gewesen sein: die eigentümliche Art seiner Mystik muss auf die Bourignon zurückgeführt werden, das hat Poiret selbst zu oft erklärt, das wird sich auch aus der weiteren Darstellung ergeben. Der Grund aber für die merkwürdige Thatsache, dass er an bedeutenderen Vertretern der Mystik vorübergegangen ist, um sich dem Einfluss einer schwärmerischen Jungfrau zu unterstellen, scheint neben der durch ihre energischen Schriften in ihm hervorgerufenen Begeisterung vor allem das Interesse persönlichen Anschlusses gewesen zu sein. Er, der um der ihm klar gewordenen Wahrheit willen Amt und Haus verliess, wollte nun von der Geistes- und Glaubensmacht der Jungfrau selber Stärkung für seinen neugewonnenen Standpunkt gewinnen. Deshalb hat er nicht geruht, bis er ihren Aufenthalt erfahren, deshalb ist er beständig, soweit es möglich war, in ihrer Nähe geblieben. Dass aber der Eindruck ihrer Persönlichkeit kein unbedeutender gewesen sein kann, ergiebt sich auch aus der grossen Verehrung, welche ihr der gelehrte Naturforscher Johann Swammerdam gezollt hat, der ohne ihre Einwilligung keine Schrift herausgab. [1]) Ihre Anschauungen nun hat die Bourignon in zahlreichen Schriften niedergelegt. [2]) Freilich sind viele derselben nur Gelegenheitsschreiben, und die systematischen unter ihnen wurden vielfach in ekstatischem Zustande, in dem sich die Bourignon für inspiriert hielt, verfasst, so dass es bei der Darstellung oft an der rechten Klarheit und ruhigen Entwickelung mangelt, und dass ein Gesamtbild ihrer Ansichten schwer zu gewinnen ist. Um so wertvoller muss es uns sein, dass wir aus Poirets eigner Feder eine Darstellung der Grundzüge ihres Gedankensystems besitzen. Und diese sind es ja im Grunde allein, die für die Philosophie Poirets massgebend waren und die deshalb für uns von Interesse sind. Die einzelnen über die principiellen Anschauungen herausgehenden mystischen Betrachtungen der Bourignon sowohl wie Poirets gehören in das Gebiet der Theologie. Die erwähnte Darstellung findet sich in dem Nekrolog, den Poiret seiner Meisterin

H. More v. J. 1679 findet sich der erwähnte Briefwechsel nicht und die Censura ist das. Bd. I p. 528 ff. ausdrücklich als Werk Mores bezeichnet. Uebrigens urteilt More über einzelne Ausführungen P's. sehr ungünstig, s. Schol. zu Dial. div. I sect. 30. 32—35. Opp. Bd. I. p. 678 ff.

[1]) s. Ersch und Grubers Realenc. Bd. 12. p. 154. [2]) Sie umfassen 19 Bände, welche von Poiret 1684 ff. zu Amsterdam herausgegeben sind.

in den nouvelles de la république des lettres v. J. 1685 schrieb [1]), in welchem er u. a. folgendes sagt: Sunt in doctrina ejus, quae appellat fundamentalia, suntque accessoria [2]). Sequens est cardo ejus systematis: Deum, ens potens, iustum, verax, sapiens, libertate pollens et perfectum non semet ipso solum deliciis affluere, sed quoque extra se ente, quod sui similitudinem haberet et imaginem quandam, veluti sponsa ipsi esset, delectari voluisse. [3]) . . . Hanc creaturam, donatam intellectu, voluntate, libertate et aliis facultatibus, debuisse libertate sua quamlibet facultatem applicare suo objecto: intellectum deo, qui eum lumine impleret et fide, voluntatem bono infinito, et sic de ceteris, hominemque semper fore liberum, non quidem, ut voluntate sua potius excitaret in se lumen, sed pro lubitu facultates suas influitis modis ad deum converteret producturum semel ipsum et delectaturum in iisdem feliciter atque in infinitum. [4]) Verum ab eo se convertentem, ut vilioribus adhaereret rebus (quod peccatum est), perdidisse in se lumen et bonum infinitum [5]). Hominem ob hanc causam lumine privatum re ipsa damnatum esse gratia: dei sola homines ex isto statu eripi posse . . . sub conditione, ut libertatem suam rebus vilioribus averterent, deoque cum suis facultatibus traderent, qui eos illuminet. Eos tantum, qui liberrime dei manibus se submitterent, sibi ipsis abdicantes, a deo tenebris suis atque malis omnibus liberatum iri [6]).

Dieselben Gedanken werden uns in Poirets Eruditio triplex begegnen, nur noch in weiterer Ausführung und zugleich geistvoll begründet.

Es ist begreiflich, dass Poiret nun vorwiegend dem Studium mystischer Schriften und rein theologischen Arbeiten sich zuwandte [7]). Trotzdem hat sein Lieblingsgedanke, dass die ewige und natürliche Wahrheit sich wohl vereinen, ihn getrieben, nicht nur das erste philosophische Hauptwerk, von seinem mystischen Standpunkte aus verbessert, herauszugeben, sondern in einem neuen Werke diesen selbst vor der Wissenschaft zu rechtfertigen. Die ersten Einwirkungen der

[1]) Der Aufsatz erschien anonym, doch nennt Bayle im Dict. Tome I p. 650 Poiret als Verfasser. Die lateinische Uebersetzung ist aus G. Arnold: Kirchen- und Ketzergeschichte Teil IV c. XVI, 7 entnommen. [2]) Vgl. La sainte Visière ch. IV, 2: opinions essentielles — non-essentielles. [3]) ebda. 13 hommes . . lesquels aussi sont des images des perfections de dieu. [4]) Tombeau de la fausse théologie p. IV, lettre XX, que tout notre perfection consiste à vouloir soumettre notre volonté à cette de dieu, oder L'académie des sçavants théologiens ch. I, que dieu a créé l'homme tout libre, pour se délecter en luy u. ö. [5]) L'acad. des sç. theol. ch. III. Qu'on est adultère, lorsqu'on attache ses affections à autre chose, qu'à dieu u. ö. [6]) Renouvellement de l'esprit evangélique III, IV u. ö. [7]) Er gab die bourignonischen Schriften heraus Amst. 1684—86, schrieb sein theol. Hauptwerk Oeconomie divine 1687, dann noch mystische Schriften, und gab solche anderer Mystiker heraus. S. das genaue Verzeichnis seiner Schrr. Vita, N. 35—70.

Mystik veranlassten Poiret schon 1677, der ersten Auflage seiner Cogitationes rationales, soweit es möglich war, einen Appendix anzufügen, den er der 2. Auflage v. J. 1685 in allen Exemplaren beidrucken liess. Poiret weist hier auf den gewaltigen Eindruck der „wahrhaft himmlischen Schriften der A. Bourignon, dieser göttlichen Jungfrau" auf sein Gemüt hin und fügt einige Klarstellungen, zu denen ihn die neu erkannte Wahrheit veranlasst, hinzu: er betont die anfängliche Vollkommenheit aller Dinge, er scheidet die Attribute Gottes in wesenhafte und arbiträre, und über einzelne derselben giebt er noch kurze Ausführungen, welche freilich, wie er meint, für ein von Gottes Licht durchleuchtetes Gemüt am besten zu begreifen seien.

Weit bedeutender tritt der Einfluss der bourignonischen Gedanken hervor in der 2. Auflage der Cogitationes rationales 1685. Hier schickt Poiret einen aufklärenden Discursus praeliminaris voraus. Nachdem er darin aus der Differenz der philosophischen Meinungen auf die Schwachheit der menschlichen Vernunft, mit der sie gewonnen und vertreten werden, geschlossen hat,[1]) giebt er als alleinigen Weg, die Wahrheit zu finden, den der Passivität an, auf welchem man die Erleuchtung von seiten Gottes erwartet, um dann erst der Vernunft ihre Arbeit zu gestatten. Da nun die ersten Auseinandersetzungen über Gott, Seele und Böses nicht auf diesem Wege gewonnen wurden, so hat nun Poiret von seinem erleuchteten Gemüt aus die Wahrheiten, die er zuvor ohne Erleuchtung gefunden, verbessert und bereichert, teils indem er in Anmerkungen sie einer Correctur unterwarf, teils indem er neue Ergebnisse seiner Gedankenarbeit einzelnen Capiteln seines Werkes hinzufügte. Die Erweiterungen betreffen die Eigenschaft der Einheit, durch einen Excurs über die Trinität ergänzt,[2]) ferner die Eigenschaft des Rechtes Gottes,[3]) bei welcher Poiret über die Abhängigkeit der Seele von Gott neben der Teilnahme an seinem Wesen sich auslässt, und endlich das Attribut der göttlichen Güte, wo das Gute jeder Setzung Gottes nachdrücklich hervorgehoben wird.[4]) Was er aber anmerkungsweise durch das ganze Werk hindurch angefügt hat, das hat er in den Hauptgedanken des erwähnten Discursus praeliminaris von sectio II ab einheitlich zusammengefasst, und diese sind folgende. Gott denkt, denkt sich selbst, denkt sich zu seiner Befriedigung (hierin findet Poiret die göttliche Dreieinheit[5]), daneben besitzt Gott Freiheit, und frei setzt er die Seele als sein Abbild nach den drei Phasen der Trinität, d. h. mit Denken, Denken eines Objectes und Befriedigung aus dem Denken. — Das Denken oder besser Be-

[1]) Disc. prael. sect. I, IV. [2]) Cog. rat. lib. III, c. VIII. [3]) ibid. c. X. [4]) ibid. lib. III c. XI. [5]) Vgl. § 3, VII.

gehren eines höchsten Objectes, welches nur Gott sein kann, ist der Glaube, der von Gott befriedigt wird durch seine Einwohnung im Gemüt, verbunden mit der Erleuchtung. Aus letzterer entspringt die Liebe zum Göttlichen, welche neben dem Glauben notwendig zur Befriedigung, zum Heile, ist. Da nun Gott auch andere Dinge gesetzt hat, und zu ihrer Erkenntnis mir die Vernunft gegeben, so kann ich mit letzterer nicht Gott in seinem Wesen, sondern nur seine arbiträren Eigenschaften und die Dinge, welche sein Wille hervorgerufen, erkennen. Es ist die Vernunft mithin nicht heilsnotwendig, aber sie vermag doch unter Voraussetzung des Glaubens die Dinge richtig zu beurteilen und nachzuahmen. Und so kann die Gedankenarbeit eines wahrhaft Erleuchteten zur Führerin in die wahre Erkenntnis für andere werden; dies ist der Zweck der verbesserten Cogitationes rationales. Ohne Erleuchtung aber, wenn die Vernunft als einzige Quelle der Wahrheit angesehen und benutzt wird, erweist sie sich als Führerin zur Afterweisheit, zur Abkehr von Gott, zum Atheismus. — Auf diesem Wege sieht Poiret auch den Cartesius, und deshalb ist schon die 2. Ausgabe seiner Cogitationes rationales eine Absage an die cartesianische Philosophie.

Den methodischen Neubau aber der Gedanken, die im Discursus praeliminaris nur ergänzungsweise dargeboten sind, haben wir vor uns im zweiten philosophischen Hauptwerke Poirets, in De eruditione triplici, solida, superficiaria, falsa, welches 1695 in Amsterdam erschien. Um dabei aber von vornherein einen festen Unterbau zu gewinnen, schickt Poiret, gewiss nicht ohne Beziehung auf des Cartesius Discours de la méthode, seine Gedanken über die Methode philosophischen Denkens voraus, welche selbstverständlich von seinem Standpunkte aus die vera methodus inveniendi verum allen anderen gegenüber darstellen.

Der Hauptinhalt der erwähnten Schrift sei nun im Folgenden wiedergegeben.

1. Die Methode des Denkens.

§ 10.

Die Verschiedenheit der Denkmethoden sowohl, wie der Denkresultate muss es mir nahe legen, zunächst einmal unsere Denkfähigkeit einer Prüfung zu unterwerfen. Ich gewinne also als Denkgesetz sofort dieses: Der Anfang bei der Erforschung der Wahrheit muss von mir selbst aus und in mir selbst gemacht werden.[1])

[1]) Vera method. inv. ver. I c. III in disquisitione veri quemlibet debere initium facere a se ipso et in se ipso.

Vorher aber muss ich zwei andere, allgemeine Denkgesetze anerkennen, einmal nämlich: Eine gewisse Ordnung muss, wie in allen Dingen, so auch im Denken herrschen, und zwar giebt allemal der Stoff, mit dem ich mich beschäftige, die Ordnung an die Hand. Im allgemeinen ist nur zu sagen, dass das Notwendige vor dem Zufälligen, das Edle vor dem Gewöhnlichen den Vorrang hat, in der Betrachtung der einzelnen Gegenstände aber vom Leichteren zum Schwereren fortzuschreiten ist.[1]) Sodann aber ist zu fordern: der Philosophierende muss aufrichtig sein; er darf sich von keinem anderen Motiv leiten lassen, als von dem, die Wahrheit finden zu wollen, er darf sich auch nicht täuschen wollen, wenn er bei sich Mängel findet.[2]) Wenn ich mich nun aufrichtig betrachte, so finde ich in mir:

1) das Bewusstsein von einem lebhaften Begehren, Gutes und Wahres zu erkennen, durch dessen Erfüllung ich freudevolle Befriedigung finden würde.

2) des Bewusstsein von einem mir angehörenden Körper neben anderen ausser mir existenten, sowie von Einwirkungen der letzteren auf den meinen, und dieses wieder auf meine Seele, wodurch ich ihrer Existenz versichert werde:

3) das Bewusstsein von der Freiheit, mein Begehren auf beliebige Objecte in beliebigem Grade richten zu können.[3])

Hierdurch habe ich das Bewusstsein von der Existenz meines Ich, meines Körpers und der mich umgebenden Dinge.

Weiter aber finde ich beim Nachdenken über ein vollkommenes Wesen, welches Urheber meines Ich und der mir bewusst gewordenen Dinge sein könnte, dass dieses dasselbe sein muss, welches, wenn ich mich ihm hingebe, erfahrungsgemäss mein Begehren zur Befriedigung bringt und mich ganz erfüllt, so dass ich unmittelbar, sobald ich nur dieser Einwirkung mir bewusst werde, auch sicher bin, dass dieses

---

[1]) ibid. c. II ea quae fiunt, ut recte fiant, ordine fieri debere . . illae (sc. materiae) primum assumantur, quae primo existunt, quae digniores sunt, quae necessariae . . in quarum unaquaque specialius deinceps inspicienda a simplissimis et cognitu facillimis potest duci exordium.

[2]) ibid. c. IV eum, qui veritatem vult detegere eademque frui, sinceritate mentis praeditum esse debere.

[3]) ibid. c. XII. conscius sum omnium primo, me tangi et vivide affici mei conscientia et sensu, me desiderare ut intelligam vera et bona, quo desideratis perceptis atque intellectis . . acquiescam. Vivida etiam tangor et minime dubia conscientia de corpore mihi praesente . . deque multis aliis mihi per illud praesentibus, quae in corpus meum et hoc in animam meam immotae certitudinis vividitatem conscium imprimant . . Nec minus indubia experior conscientia, me facultates desiderandi . . . posse pro lubitu modo ad haec, modo ad illa objecta idque plusve minusve applicare et determinare.

vollkommene Wesen, d. h. Gott existiert. Ich habe also das Bewusstsein von Gottes Existenz ebenso klar und unzweifelhaft, als das von meinem eignen Dasein sowie dem meines Körpers und der mich umgebenden Dinge. [1])

Anknüpfend hieran prüfen wir nun, an dem ersten Denkgesetze weiter festhaltend, in welchem Verhältnisse die uns umgebenden Dinge (oder Wahrheiten) zu uns stehen und mit welchem Masse wir sie messen müssen, um sie richtig zu erkennen, sodann, in welchem Verhältnisse wir zu Gott stehen sollen und thatsächlich stehen, und zum dritten, wie unsere eigene Fähigkeiten beschaffen sind. [2])

§ 11.

1) Bei der ersten dieser drei Untersuchungen ist zunächst zu bemerken, dass eine doppelte Wahrheit bei den Dingen zu unterscheiden ist, nämlich die materiale, oder die Wahrheit der Thatsächlichkeit, und die afficierende, oder die Wahrheit des Bewusstseins. [3]) Erstere ist das Wesen des Dinges selbst, so dass in diesem Sinne jedes Ding eine Wahrheit ist, letztere ist die Uebereinstimmung der durch ein Object in uns hervorgerufenen Affektion mit dem Objekte selbst. [4]) Diese letztere Wahrheit ist die für unsere Untersuchung zu beachtende. Um sie zu finden, scheiden wir die Objekte (oder Wahrheiten) in reale, wirklich existierende, von denen die einen, wie Gott und Seele, geistig real, die anderen körperlich real genannt werden müssen, und in schattenhafte, welche entstehen, wenn ich die mich afficierenden geistigen und körperlichen realen Dinge zu reproducieren suche. [5]) Die Seele aber, zu welcher diese Wahrheiten in Beziehung

---

[1]) ibid. c. XIII. Insuper quam primum per aetatem licuit generalius cogitare de rerum causis deque objecto aliquo, quod sit causa mei et rerum omnium potens . . . motus intimus, quo objectum illud cogitata mea tangebat, desiderum inescabat, intellectum . . implebat, acquiescentiam sedabat neque totum penetrabat, . . talis erat, ut . . nequaquam permiserit, me magis de illo existente h. e. de dei existentia dubitare quam de existentia mei ipsius meique corporis . . et aliorum corporum.

[2]) ibid. c. XVII evitare (sc. errores Cartesii) satagemus, considerando de veritatum variis generibus, de deo, deque mentis nostrae facultatibus.

[3]) ibid. c. XVIII. Observandum primo, veritatem recte initio distingui in veritatem materialem sive facti; et in veritatem mentis sive conceptus aut conscientiae . . sive afficientiae.

[4]) ibid. Veritas materialis consistit in hoc, quod res sint, prout revera sunt. (c. XIX.) Haec (sc. afficientiae) autem consistit in eo, ut mens . . ita evidenter et luminose afficiatur suis objectis, ut in hujusmodi affectionibus characteres sint cum objectis ipsis . . ad nos conformes.

[5]) ibid. XX. distinguo veritates in veritates reales, hasque in spirituales, quibus ipsis rebus spiritualibus afficimur, et corporeas, quibus tangimur ipsis rebus corporeis, et in veritates pictas sive umbratiles, quibus rerum picturis sive ideis tantum gaudemus.

treten, besitzt für die Aufnahme derselben drei Fähigkeiten, von denen die beiden ersten receptiv oder passiv sind, während die letzte aktiv ist. Wir besitzen nämlich für die realen geistigen Wahrheiten und das mit ihnen uns gegebene göttliche Licht den passiven Intellekt, für die realen körperlichen Dinge und das mit ihnen gegebene natürliche Licht die Sinne, und für die schattenhaften Wahrheiten und das in ihnen enthaltene philosophische Licht den aktiven Intellekt oder den Verstand. [1]) Hiernach lässt sich jede Wahrheit, die zu uns in Beziehung tritt, prüfen, und wir können nun auch das jedem Wahrheitsgebiete zukommende Mass, mit dem es von uns zu messen ist, oder sein Criterium bestimmen, so dass wir auf solche Weise die Uebereinstimmung eines jeden Objectes mit den in uns von ihm hervorgerufenen Affectionen gewinnen, d. h. die afficierende Wahrheit finden können, Teilen wir noch nach unserem zweiten Denkgesetze die Wahrheiten in notwendige oder allgemeine und in specielle, so ergeben sich sechs Wahrheitsgebiete und sechs dazu gehörige Criterien. Nämlich

1. die reale Wahrheit der geistigen, besonders göttlichen Dinge im allgemeinen: sie hat ihr Criterium in der Klarheit des Berührtwerdens vom betreffenden Objecte, besonders von Gott selbst; [2])

2. dieselbe im speciellen Sinne hat ihr Criterium in der Klarheit des sich mir als manifestierend erkannten Objektes; [3])

3. die reale körperliche Wahrheit nach ihrer Allgemeinheit hat ihr Criterium in der Klarheit der uns afficierenden Dinge selbst wie der Affektion, welche uns das Vorhandensein derselben nahebringt: [4])

4. dieselbe im speciellen Sinne hat ihr Criterium an der Klarheit der Objekte, die uns einzeln innerlich so berühren, wie Gott es von ihnen, als den Darstellungen seiner Macht, gewollt hat; [5])

---

[1]) ibid. XXI. Tribus hisce veritatum speciebus destinatae sunt in omni mente suae facultates, nempe realibus spiritualibus intellectus, quem passivum appellabimus, realibus corporeis facultates, sensuum corporeorum . . pictis vero et umbratilibus intellectus, quem activum dicemus, qui idem est cum facultate humanae rationis. (c. XXII.) Respondent ternis hisce facultatum classibus . . . tria luminum genera: divinum, naturale externum, et umbratile rationis sive naturale metaphysicum sive philosophicum.

[2]) ibid. c. XXIV. Veritas realis rerum spiritualium, maxime vero divinarum, quoad generalior constat charactere et criterio . . evidentiae perceptionis divinae sive affectionis meae, qua vivide afficior ab objecto in me vires suas exercente.

[3]) ibid. c. XXV. Veritas realis rerum divinarum et spiritualium specialior . . constat . . criterio evidentiae . . objecti cogniti intus lucentis et se manifestantis.

[4]) ibid. c. XXVI. Veritas realis rerum corporearum sive naturalium, quoad generaliora . . constat criterio evidentiae tum objectorum, quatenus vivide nos afficiunt, tum affectionis ipsius vidae, praesentiam et actionem objecti involventis.

[5]) ibid. c. XXVII. Veritas realis rerum corporearum . . quoad specialiorem suam constitutionem . . constat criterio evidentiae objectorum intus radiantium

5. die schattenhafte Wahrheit im allgemeinen Sinne hat ihr Criterium in der Klarheit der Ideen, d. h. der Abbilder der wirklichen oder aber auch möglichen Dinge; [1])

6. dieselbe im speciellen Sinne hat ihr Criterium nicht nur in der Klarheit der allgemeinen Ideen des vorigen Wahrheitsgebietes, sondern auch der Teilungen und Combinationen derselben, sowie der Deduktionen und Folgerungen aus ihnen. [2])

2) Nachdem wir durch diese unsere erste Untersuchung das Verhältnis der Wahrheiten zu uns richtig gestellt haben, kommen wir zur Betrachtung der zweiten Hauptbedingung für ein richtiges Erforschen der Wahrheit, zu unserem Verhältnis zu Gott. Hier ist klar, dass, wenn Gott als Urheber sowohl meiner selbst als der übrigen Dinge von mir empfunden wird (§ 10), auch von ihm allein Licht und Klarheit über mich wie die mich umgebenden Dinge mir werden kann. Es ist deshalb seine erleuchtende Einwohnung in der Seele von vornherein unerlässlich, wenn ich überhaupt zur Erkenntnis der Wahrheit kommen will. [3]) Ohne dieselbe ist, auch wenn man die oben gefundenen Criterien wüsste, ein Finden der Wahrheit unmöglich, — ohne dieselbe Wahrheit suchen wollen, wäre ein ähnliches Unterfangen, als wollte man, zwar mit richtigen Massen bewaffnet, aber dem Licht den Rücken kehrend in der Dunkelheit Messungen vornehmen. [4]) Die Erfahrung aber lehrt, dass wir fast durchgängig diesen thörichten Versuch machen. Den Grund hierfür finden wir, sobald wir unsere Fähigkeiten aufrichtig durchforschen. Dies aber sollte unsere dritte Untersuchung sein.

3) Eine von uns angestellte Betrachtung der Fähigkeiten unserer Seele belehrt uns nämlich, dass sie alle, besonders aber unser aktiver Intellekt, verderbt sind. Bei aufrichtiger Selbstbeobachtung bleibt dies

---

et afficientium iis modis vividis, quibus a deo ad repraesentationem realem ejus virtutum excogitata fuerunt objecta.

[1]) ibid. c. XXVIII. Veritas umbratilis et picta rerum tum spiritualium, tum corporalium, quoad generaliora sua . . constat charactere et criterio evidentiae idearum quarundam, sola attentione opus habentium, ut certo sciatur eas non esse imagines rerum et proprietatum fictarum et chimaericarum, sed rerum saltem possibilium et ideali modo verarum.

[2]) ibid. c. XXIX. Veritas umbratilis et picta earundem rerum quoad specialiora . . constet oportet charactere et criterio evidentiae et claritatis non tantum in ideis generalibus penitius perspiciendis, sed et in partitione, deductione, combinatione et consequentiis illarum.

[3]) ibid. c. XXVII. nemo res naturales veritate novit reali, nisi is, cui auctor naturae detexit per vividas atque lucidas affectiones.

[4]) ibid. c. XXXIV. Itaque ex . . aversione a deo, fonte veri, mirandum non est, hominem veritate quaesita frui non posse, quamvis etiam haberet in genere criterium veri; veluti non esset, unde miremur, siquis luci terga obvertens ejusque haud particeps, nec nosse, nec mensurare objecta posset, utut norma et mensuris aptis aliunde esset instructissimus.

niemandem verborgen.[1]) Es sprechen aber auch folgende Gründe dafür:

1. Wir suchen die Wahrheit, aber wir finden sie nicht. Die Ansichten teilen sich, ja widersprechen einander, und dies nur in um so höherem Grade, je mehr wir mit Hilfe der aktiven Vernunft in der Erkenntnis vorzudringen suchen.[2])

2. Unsere Thaten, in denen sich die sie veranlassende Seele widerspiegelt, sind verderbt: wir machen nicht Gott, sondern uns selbst zum Zwecke unseres Daseins, wollen über alles nach eignem Belieben disponieren, geben unsere Leidenschaften nach und suchen oft nicht einmal Besserung dieses Zustandes.[3])

Wir sind also verderbt, und wenden uns deshalb von Gott ab. So lange wir aber in diesem Zustande uns befinden, können wir unmöglich zur wirklichen Erkenntnis der Wahrheit gelangen. Da dies jeder, der nach Wahrheit verlangt, anerkennen muss, so ist unser nächstes Denkgesetz: Der Denker muss seinen verderbten Zustand anerkennen.[4])

Diesem Zugeständnis unserer Verderbtheit steht gegenüber das lebhafte Bestreben nach Wahrheit. Hieraus ergiebt sich von selbst dies Gesetz: Die Heilung unseres verderbten Zustandes ist durch die geeigneten Mittel zu erstreben.[5]) Es darf uns nicht irre machen, dass alle Mängel nicht von uns genommen werden können: Die Hauptfehler sind wenigstens zu verbessern.[6]) Und zwar müssen wir hierzu — dies sei unser letztes Gesetz — nach Anerkennung unserer Verderbtheit uns Gott und seinem Lichte hingeben

[1]) ibid. XXXIV. Sed illud ipsum (sc. frui veritate) multo magis est impossibile . . ex corruptione nostra omniumque facultatum et totius hominis, atque adeo facultatis rationis. (XXXV.) Corruptio autem ista . . ex principiis cuique innatis facile patet, modo . . unusquisque in se et secum sincere rem considerare velit.

[2]) ibid. XXXV. Constat intellectum revera esse extra suum elementum, eum a suo scopo fineque aberrare, eundem in diversas et oppositas ruere confusiones.

[3]) ibid. Secundo eadem . . totius omnino hominis corruptio demonstrative patet ex eo, quod infinitae corruptionis causa efficiens saepissime in ipso fuerit in actum deducta; unde necessario sequitur, effectum, corruptionem ipsam, in eodem esse productam. Descendat quisque in se . . hinc discet utique non dubitante conscientia: 1) nos ens summum non agnovisse, 2) omnia potius ad nos, ac si omnium scopus essemus ipsi, inclinavisse, 3) nos pro inordinatissima cupiditate omnia perturbasse, 4) omnia ex lubitu et propria industria voluisse regere, atque 5) nos nec adhuc dum inverso et confirmato esse animo, ut ista emendemus.

[4]) ibid. c. XXXVIII. Agnoscendum esse cuique, se esse corruptum atque in eo statu veritatis acquirendae incapacem.

[5]) ibid. c. LII. Sanationem mediis aptis esse nunc ante omnia quaerendam.

[6]) ibid. c. LIII. Etsi omnes naevi nunc tolli non possunt, ad minimum tamen praecipuos et capitaliores debere corrigi et deberi.

und, von ihm erleuchtet, nun nach seinem Willen unsere Fähigkeiten in Anwendung bringen. [1])

Dies sind die Hauptregeln, deren Befolgung für den der Philosophie sich Widmenden unerlässlich ist, wenn anders er Wahrheit und Befriedigung finden will. Wir lernen durch sie, dass dasjenige, was uns die reale Wahrheit bringt, die Passivität, das Sichhingeben ist, und zwar zunächst an Gott und sodann an die Eindrücke der Aussenwelt. Die Passivität ist deshalb auch das Notwendige für uns, während die Aktivität des Verstandes nur ein Accidentielles ist. Angesichts aber der Thatsache unserer allgemeinen Verderbtheit muss die Philosophie sich darstellen als eine Bildung der Seele auf Grund der gewonnenen Grundsätze: eine wahre Bildung wird sie sein, wenn die Seele sich von Gott erleuchten lässt, eine nur oberflächliche Bildung, wenn die von Gott erleuchtete Seele die schattenhaften Wahrheiten der aktiven Vernunft zu gewinnen sucht; eine falsche Bildung aber muss sich ergeben, sobald, unter Verachtung der gefundenen Gesetze, die Aktivität des Verstandes ganz allein die reale Wahrheit zu ergründen strebt. Ein Bild hilft uns das veranschaulichen. Die zu bildende Seele gleicht einer grossen Glaskugel, deren unergründlicher Inhalt erleuchtet werden muss, wenn sie ganz klar und licht sein soll. Aber durch dieses Licht wird zugleich auch ihre Oberfläche, die mit Linien, Farben, Bewegungen ausgestattet ist, erleuchtet. Fehlt nun das innere Licht, so ist auch die Oberfläche dunkel. [2])

Die dreifache Bildung sei nun im weiteren dargestellt.

Die dreifache Bildung.

1. Die wahre Bildung.

§ 12.

In ihrem tiefsten Grunde hat die Seele das Bewusstsein, von Gott und damit auch für Gott geschaffen zu sein. Es kann also auch nur Gott allein die Seele bilden. [3]) Von seiten des Menschen bedarf es nur eines aufrichtigen und demütigen Entgegenkommens, welches sich allerdings verbinden muss mit einer Steigerung der der Seele ein-

[1]) ibid. c. LVI mens . . abstineat ab actibus intellectus sui, quem offerat deo passivum . . nec non firmiter decernens, se in posterum, si restituta fuerit, non recturam amplius facultates suas ad placitum proprium, sed ad voluntatem entis summi.

[2]) S. De erud. solida lib. I c. XII.

[3]) ibid. c. XIV. Solus deus interiorum animae centralis est eruditor et doctor.

wohnenden göttlichen Eigenschaften des Begehrens, des Intellekts und der Sehnsucht nach Befriedigung. Das lebhafte Begehren nämlich muss sich Gott gegenüber erhöhen zur glühenden Liebe, und zwar im allgemeinsten Sinne: wie ein Kranker vom Arzt nur Heilung begehrt und nicht ein bestimmtes Heilmittel, so darf die sich Gott hingebende Seele nur um Erleuchtung flehen, nicht aber bestimmte Wirkungen derselben fordern. Diese aber muss erbeten werden mit Ausdauer und vollem Vertrauen zu Gottes Güte.[1]) Der Intellekt sodann muss sich auf doppelte Weise für die Einwirkung Gottes vorbereiten. Einmal muss er auf das, was ihn bisher erfüllte und beschäftigte, auf seine Vorurteile, Einbildungen und speciellen Kenntnisse mit Ausnahme der jeder Seele eingegebenen Grundwahrheiten (die mit denen der heiligen Schrift übereinstimmen) verzichten, zum andern muss er ruhen, muss sich rein passiv verhalten für die göttliche Erleuchtung.[2]) — Die Befriedigung des Begehrens endlich darf als eine vollkommene allein gesucht werden in Gott, so unerschütterlich fest, dass die Seele auch bereit sein muss, im Leiden, welche ihr die sie nicht begreifende Welt ihres Verhaltens wegen bereitet, wahre Geduld zu üben.[3]) Aber selbst diese Vorbereitung der Seele ist bereits durch göttliche Impulse hervorgerufen, — es ist die allgemeine göttliche Bildung der Seele.[4]) Die direkte göttliche Einwirkung auf die einzelne Seele beginnt nun damit, dass Gott die immerhin noch geringen Dispositionen derselben allmählig steigert, reinigt und vollkommen macht.[5]) Die so vollkommen gewordene Seele des Menschen wird nun — und das ist gleichsam

[1]) ibid. c. XVI prima ex parte desiderii (sc. conditio) est desiderii ad deum conversi ardor . . altera est ejus ardoris indeterminata generalitas . . tertia conditio erit desiderii constantia . . quarta conditio consistit in eo, ut exspectet et confidat mens se a dei benignitate ea suo tempore obtenturum, quae iudicabit deus ad solidam et salutarem eruditionem profutura.

[2]) ibid. c. XVII ex parte intellectus duas tantum condiciones requiri autumo: primam quidem, praeteritorum evacuationem, alteram vero, ab activitate praesenti et futuro abstinentiam, sive quietem . . Dixi autem, eam rerum notionumve . . ab intellectu remotionem ad particulares debere restringi, non vero ad generales extendi . . haec talia sunt, ut sincera mens, cuius fundus et desiderium iis, quas iam enumeravimus dispositionibus sunt praedita, de iis dubitare non possit neque eis se evacuare.

[3]) ibid. c. XVIII supersunt ex parte divinioris facultatis acquiescentiae, quae ad solidam eruditionem praerequiruntur, conditiones itidem duae: una, ut acquiescentia indeterminate et absolute se tradat deo erudienti et operanti . . . Altera requisitio est, ut facultas ea parata sit et dolori et inopiae et ipso coram mundo infamiae atque condemnationi acquiescere et subici h. e. vera patientia indui.

[4]) ibid. c. XIX. Praevenit omnes mentis dispositiones eruditor deus impulsibus suis, sed generalioribus . . (id quod generalior nonulla eruditio censeri potest).

[5]) ibid. c. XX. Atque primo quidem solet aeternus deus ita erudire mentes, ut quas illae crassiore minerva dedolatas obtulerint dispositiones, is gradatim et perfectiores et immensiores et divinas prorsus et purissimas efficiat.

das Herz der göttlichen Bildung — von Gott mit seinem ewigen Wesen erfüllt und damit gewissermassen in die Ewigkeit hineingetaucht, so dass sie, gottähnlich geworden, das Ewige schmeckt und mit realen ewigen Tugenden erfüllt wird, und zwar in so unbegreiflich tiefer und alles Denken überschreitender Weise, dass menschliche Tugend zu diesem Gotterfülltsein sich verhält wie das Sandkorn zum Universum.[1]) Hierdurch wird die ganze Seele erleuchtet, nicht nur für die Erkenntnis Gottes, der ihr nun einwohnt, sondern auch für die Erkenntnis der sie umgebenden Dinge.[2]) Denn Gott, der, wie die Seele, auch alle übrigen Dinge geschaffen hat, kennt das Wesen aller Dinge und verschafft der Seele, in welcher er thront, die wahre Erkenntnis derselben. — Dies ist die Art und Weise, wie Gott die Frommen gebildet hat,[3]) nach dem Zeugnis der heiligen Schrift wie der Geschichte. Doch lehrt uns letztere, dass Gott bisweilen auch durch plötzliche Erleuchtung wahre Bildung herbeigeführt hat.

§ 13.

Der Besitz der also erworbenen wahren Bildung wird gesichert durch die fortwährende Steigerung der erwähnten Dispositionen der Seele. Denn hier giebt es keine Uebersättigung, wie bei irdischen Dingen, sondern eine immer wachsende Sehnsucht.[4])

Die wahre Bildung selbst hat ihre charakteristischen Merkmale. Dadurch nämlich, dass die Seele das wahre Objekt ihres Begehrens, Gott, gefunden, hat sie Frieden. Das Begehren hat Frieden, denn es wird vom Unvollkommenen nicht mehr berührt, sondern erfreut sich seines in unbegreiflicher Weise beseligenden Objektes. Damit ist auch der Intellekt im Frieden. Auch die Befriedigung selbst hat Frieden.

---

[1]) ibid. c. XXI. Nec vero tunc substitit et cessat, sed deinde . . suam menti divinam atque aeternam formam reddere aggreditur. Id autem exsequitur divinus ille praeceptor . . . dum capacitatem mentis aeternam, s. fundum immensum sic sua afficit aeternitate, ut mens revera elemento aeterno immergi videatur . ., haec omnia experitur modis vel realitatibus centralissimis, captum omnem . . virtutem humanam omnem tanto superantibus, quantum arenulae granulum ab immensitate totius universi superatur. (XXII) haec vero est eruditionis verae atque solidae substantialis essentialisque pars, thesaurus et cor.

[2]) ibid. XXII non dei solum rerumque divinarum respectu mens erudita est, cum illis ut congruat . . sed ut id ipsum, suo tamen gradu, cum quibusvis aliis creaturis, seu ipsi aequales natura sint, sive inferiores, habeat.

[3]) ibid. c. XXIII. Atque haec fuit sanctorum universalis eruditio.

[4]) ibid. c. XXVII. Et primo quidem, omnes quas habuit adhuc (sc. mens) ad veram eruditionem adipiscendam dispositiones bonas, quasque deus illi insuper infudit praerogativas virtutes et dotes, non tolluntur, sed contra magis magisque augentur . . . Hoc vero ex admiranda boni aeterni natura, quod infinita et interminabilis est.

denn sie kann durch nichts mehr gestört werden. [1]) Nach aussen trägt der wahrhaft Gebildete diesen Frieden zur Schau: er ist geduldig, still, gerecht und gut. — Mit dem Frieden verbindet sich ferner die Dankbarkeit gegen Gott, und das Abhängigseinwollen allein von ihm. [2]) Umfassend kann man das Verhalten des von wahrer Bildung Durchdrungenen als Liebe zu Gott und zum Nächsten bezeichnen. [3])

§ 14.

Ueber die Mitteilung dieser Bildung an andere ist folgendes zu sagen.

Die durch die wahre Bildung gewonnene beseligende Wahrheit ist selbstgenügsam und bedarf nicht des Lobes. [4]) Deshalb sind auch ihre Jünger eher geneigt, sich des Lehrens der Wahrheit zu enthalten als sie prahlerisch andern anzubieten. Gott selbst treibt und disponiert diejenigen, welche überschwänglich seine Wahrheit geniessen, zum Lehren an. [5])

Was die Art der Lehrthätigkeit betrifft, so ist zu merken, dass die von Gott berufenen Lehrer mehr durch Beispiel, als durch Worte wirken wollen. [6]) Verkünden sie aber doch mit Worten ihre Wahrheit, so unterscheiden sie ihre Zuhörer wohl. Vor Widersachern und Spöttern verzichtet der wahrhaft Gebildete ebenso auf Belehrung wie vor denen, die nur wider Willen und im Vorurteilen befangen ihn hören müssten. Selbst diejenigen, welche zwar nach Wahrheit streben, aber noch zu sehr mit Verderbtheit behaftet sind, werden von ihnen mit Vorsicht belehrt; [7]) nur die wesentlichen Wahrheiten werden diesen mit-

[1]) ibid. c. XXVIII. Inter omnes autem veri eruditoris characteres primas tenet sui, dei, omniunque aliarum rerum respectu pax et laetitia sive animae tranquillitas . . . Desiderium in pace est: nam ad peritura quidem, inconstantia et torquentia non fertur . . acquiescit sapiens, nihil particularius de deo deque aeternis nunc sentire cupiens. Unde patet ejus intellectum in plena tranquillitate esse quoque positum . . Porro tanta pace ejus acquiescentia perfunditur, ut, quidquid de eo fiat, turbari non possit.

[2]) ibid. c. XXIX. Paci . . succenturiatur quae in eo (sc. erudito) deum praecipue respicit, animi gratitudo lausque divini numinis. (XXX.) Hi (sc. eruditi) agnito celebratoque deo sic sua omnia in eum refundunt, ut ab ipso prorsus in posterum velint pendere.

[3]) ibid. c. XXXI. Et sane, si paucis omnes, aut praecipui veri eruditi characteres recensendi vel resumendi essent, dicerem eos charitate, sive amore dei et proximi contineri.

[4]) ibid. c. XXXV. Ea est veritatis *αὐταρκεία*, ut aliunde applausus non quaerat.

[5]) ibid. c. XXXIII a deo O. M. ad id (sc. emendicandum homuncionem) disponuntur et trahuntur, cuius sunt certa criteria, si ipsi plus quam pro se sufficit veri bonique dotibus abundent.

[6]) ibid. c. XXXIV fit, ut prius tacentes (quod semper malint esse) simulque agentes doceant eruditantque, quam loquentes.

[7]) ibid. c. XXXV quantum fieri potest, . . ab irrisoribus luminisque purioris hostibus prohibenda sunt sapientiae verba . . Sed nec etiam invitis, nec praejudiciis pertinaciter libentesque obstrictis obtrudenda est veritas. (c. XXXVI) Sunt inter eos,

geteilt, ohne deren Kenntnis sie dem sicheren Verderben verfallen würden. Die volle Wahrheit soll nur den Aufrichtigen gelehrt werden, welche die unerlässlichen Eigenschaften zur Aufnahme der wahren Bildung haben. [1]) Da aber ein Anfänger schwach zu sein pflegt, so hat der Unterrichtende sehr vorsichtig zu verfahren, er muss dem Schüler sich anpassen, den richtigen Zeitpunkt wählen, während dessen der Lernende empfänglich ist, mit dem Unterricht hin und wieder aussetzen zur inneren Verarbeitung des aufgenommenen Lernstoffes. Zu vermeiden hat er vor allem Ironie und zu grosse Strenge. [2]) Die Persönlichkeit des Lehrenden ist daher allemal von dem tiefgehendsten Einflusse; von entscheidender Bedeutung aber ist die Mitwirkung Gottes. [3]) — Bei dem Inhalte des zu Lehrenden ist vom Notwendigsten auszugehen, welches andauernd wiederholt werden muss, damit vor allem die Eigenliebe gebrochen wird. [4]) Bei der Belehrung durch Schriften wahrhaft gebildeter Männer darf die Vernachlässigung von Diktion und Anordnung in denselben nicht irre machen oder gar abschrecken. Das innere Geniessen Gottes liess die Schriftsteller über diese Aeusserlichkeiten hinwegsehen. Die von ihnen niedergeschriebenen Gedanken sind so wertvollen Inhaltes, dass sie des äusseren Schmuckes, der übrigens die Aufmerksamkeit der zu Belehrenden oft ablenkt und deshalb Gott selbst nicht angenehm ist, nicht erst bedürfen. [5])

Dies ist das Notwendige, zur Erlangung der wahren Bildung Wissenswerte. Und dieses, was wir auf dem Wege der Erforschung vor allem unseres Innern gefunden haben, wird bestätigt und ergänzt durch die heilige Schrift, besonders Neuen Testamentes. [6])

---

qui eruditi cuperent, nonnulli, vitiis aut desidia aut inconstantia ita fracti, ut verendum sit, mox terga versuros, . . quare ab istiusmodi hominum genere caute cavetur.

[1]) ibid. c. XXXVII. Aptos appello, illos, qui qualitatibus a me supra, dum de subjecto eruditionem acquisituro agerem, recensitis praediti sunt.

[2]) ibid. initio, ubi docentis animum ad discentis mediocritatem debilitatemque accomodare et *συγκαταστάσει* uti necesse est . . unde temporis observatio, ut quis eruditionem dispenset, tum cum illa a subjecto recipi eique proficere potest, inter primarias veri eruditionis regulas est . . Caute igitur inceptanda . . mali curatio, evitatis potissimum duobus: irrisione et dura severitate.

[3]) ibid. c. XXXVIII constat a dei actu pendere lumen veri, quo eruditorum mentes illustrandae sunt.

[4]) ibid. c. XXXIX. A maxime necessariis, quae ut plurimum, simplicissima sunt, exordium capit.

[5]) ibid. c. XLI. Illud etiam ommittendum non est, . . eos videlicet, ut plurimum, in verbis eloquentiam, in tractandi ordine methodum rigidorem negligere. Namque primo . . animus excellentia intimarum rerum occupatus eorumque fructu solido sese pascens non sustinet ad cortices fucandos. Deinde res ipsae ex se tanti sunt pretii vivique luminis, ut malint propria praestantia nativaeque pulchritudinis decore quam aliunde conquisito fuco commendari . . Tertio ipsa verborum artisque congrisitior affectatio ejus est indolis, ut tum audientes sive legentes pervertat. Denique ipse deus ab ejusmodi ambitiosis et exquisitis ornamentis non paucum abhorret.

[6]) Vgl. die durch die ganze Darstellung hindurchlaufenden Schriftstellen.

2. Die oberflächliche Bildung.

§ 15.

Wie die Grundlage der wahren Bildung Gott als der die Seele unergründlich Erfüllende ist, so ist die der oberflächlichen Bildung der aktive Intellekt oder der Verstand des Menschen.[1]) Da dieser aber in uns wohl als Aktivität, nicht aber als das Wesenhafte und Notwendige erkannt wurde, welches vielmehr in dem passiven von Gott Erfülltsein besteht, so kann die oberflächliche Bildung nicht etwas für uns Wesenhaftes, sondern nur ein Accessorisches sein. Sie muss zur Voraussetzung haben den Besitz der wahren Bildung, dann erfüllt sie erst ihre wahre Bestimmung, dann kann sie dazu dienen, andre, besonders die Jugend, zu der wahren Bildung zu führen.[2]) — Die Objekte des Intellekts sind die Ideen. Während wir nämlich im Zustande der Passivität weder mehrere Objekte zugleich aufnehmen, noch alle unsre Fähigkeiten zu gleicher Zeit anwenden können, hilft uns der aktive Intellekt eine ganze Reihe von Objekten vorstellen oder besser vormalen, indem er die Ideen der Objekte, d. h. ihre Abbilder in uns hervorruft.[3]) Es sind also die Ideen nicht Dinge an sich, sondern nur Bilder, die ohne ein Original nicht existieren könnten. Während die Originale durch Vermittlung der Sinne den Geist so berühren, dass er ihrer vollkommen sicher ist, geben die Ideen uns nur unsichere schattenhafte Bilder. Sie sind tot, unklar, unwirksam, unsicher, so dass über ihren Inhalt ja über ihre Existenz gestritten wird.[4]) Hierfür giebt uns die Erfahrung den Beweis. Denn wenn wir einen Gegenstand, den wir eben gesehen haben, mit Hilfe des Verstandes uns vor-

[1]) de eruditione superficiaria c. III. Quemadmodum eruditionis solidae fundamentum est deus, . . ita eruditionis superficiariae fundamentum est ratio humana.

[2]) ibid. c. III. Si quis internis suis cum deo et aeternitate bene curatis ex amore solido, quo erga puerum quendam ferretur, cuius saluti per lectiones bonas procurandae vellet prospectum, doceret eum alphabetum et legendi artem, jam sane, etsi illa cura in se superficiaria esset, inter solida tamen ob principium et scopum mereretur anumerari.

[3]) ibid. c. V. quandoquidem facultates nostras non simul omnes exercere possumus, neque omnibus simul . . frui . . non posset sane pro libertate nostra neque ordinatim et facile ista facultatum et objectorum commutatio sive successio fieri, nisi facultatem quandam novi generis haberet mens, quae objecta absentia eaque simul multa ei depingeret. Haecce facultas depingendi nobis in mente objecta ea est, quae ratio humana, sive intellectus activus dicitur.

[4]) ibid. c. VI. ab ideis ut incipiamus, siquidem patet eas non esse res ipsas, sed in mente substitui quasi picturas vel tabulas, loco ac vice rerum et objectorum realium, sequitur, inde eas habere et naturam et proprietates ab objectis realibus eorumque affectionibus prorsus diversas . . Non vivae sunt, sed mortuae . . inefficaces sunt . . incertae sunt, siquidem qui vel doctissimi habentur, de eo, quod in istis contineatur vel ex eis excludatur, immo, an dentur, necne, disputant et dubitant.

stellen wollen, so finden wir oft nicht einmal die äussere Gestalt desselben genau wieder, geschweige denn sein ganzes Wesen. Aus dieser Unklarheit der Ideen können wir schon den geringen Wert der oberflächlichen Bildung ermessen. Aber weiter, wie ihre Objecte, so ist die aktive Vernunft selbst unvollkommen — ihre Verderbtheit ist bereits bei Besprechung der wahren Methode des Denkens erwiesen worden. Dass damit auch die einzelnen Akte des denkenden Verstandes durch die bei denselben vorzunehmenden Verbindungen, Trennungen, Vergleichungen der Objekte sowie den Folgerungen aus ihnen unklar und fehlerhaft werden müssen, das leuchtet jedem ein. [1]) Auch hieraus ist wieder zu entnehmen, dass der Wert der oberflächlichen Bildung nicht zu hoch angeschlagen werden kann. Unter Voraussetzung also der wahren Bildung, und mit Anerkennung ihrer Unzulänglichkeit kann ein Mensch mit der oberflächlichen sich beschäftigen. Er kann bis zu einem gewissen Grade philosophische Kenntnisse erwerben; so hat Poiret selbst in den verbesserten Cogitationes rationales metaphysische Fragen erörtert, indem er die Philosophie auffasste als „die unter Voraussetzung der wahren Bildung angestellte Betrachtung der Werke Gottes in Vermittelung der durch den Verstand hervorgerufenen Ideen zur Erreichung einer, wenn auch schattenhaften, so doch angenehmen Erkenntnis Gottes durch seine Darstellungen ihm zum Lobe". [2]) Wie die Metaphysik so haben auch Physik und Ethik ihre Grundsätze von der wahren Bildung zu entlehnen; die Physik vor allem den, dass sie die Dinge als Schöpfungen Gottes aufzufassen hat, die Ethik den, dass jeder Mensch zu Gott in Beziehung treten muss, von dem er seine ethischen Antriebe empfängt: in diesem Sinne soll jeder sein ein Theolog, um dadurch zu werden ein rechter natürlicher Mensch, welcher die Naturdinge zur Erhaltung seines Lebens in rechter Weise anwendet, und ein Philosoph, welcher auch in ethischen Dingen seinen Verstand recht zu gebrauchen weiss. [3]) — Auch die formalen Wissenschaften der Logik und Grammatik können nicht losgelöst werden von der wahren Bildung. Die Logik soll uns lehren, dass der Anfang

[1]) ibid. c. VIII. Itaque adhuc multo magis verum est de ratiocinatione, quae praeter idearum rationisque defectus communes proprios insuper habet, exsurgentes ex coniunctionum, separationum, comparationum consequentiorumque complicatissimis actibus.

[2]) Cog. rat. disc. prael. 71. In homine vero . . . Philosophia est contemplatio vel cognitio operum dei per ideas in mente a ratione (perfidem illustrata) excitatas . . ad acquirendum umbratilem et tamen incundam dei per repraesentationes suas cognitionem eumque laudandum et celebrandum.

[3]) De erud. superf. c. XXXII. Homo potest et esse et considerari, ut theologus, ut naturalis, ut philosophus . . ut theologus utitur lumine divino, cui dat facultates supremas, ut naturalis utitur rebus naturalibus ad vitae suae conservationem, ut philosophus excitat imitative suas ideas.

alles Philosophierens gemacht werde von den von uns gefundenen dazu notwendigen Dispositionen der Seele, dass das Ziel desselben Gott sei, dass wir uns von Affecten — die der wahren Bildung ausgenommen — nicht beeinflussen lassen, dass wir absurde Dinge vermeiden, nicht alles erforschen wollen, und endlich den Zweck verfolgen, anderen mit unseren Gedanken zu nützen. [1]) Die Grammatik aber, unter welcher die Kunst, andre recht zu verstehen, zu fassen ist, muss zuerst wohlwollendes Sichversenken in die Lage des Schriftstellers fordern; sie soll nur gute Bücher erklären wollen, und diese nicht bloss äusserlich, sondern vor allem nach ihrem inneren Werte prüfen. [2])

3. Die falsche Bildung.

§ 16.

Alles, was einen anderen Zweck hat, als den gottgewollten, ist falsche Bildung. Hierzu führt teils falsche Erziehung, teils unrechte Wahl und Anordnung der Lehrstoffe, teils der Standpunkt der Lehrenden, vor allem aber die Verderbtheit der Vernunft. [3]) Da der active Intellekt nur eine schattenhafte Erkenntnis herbeiführen und das Wesenhafte eines Dinges nie ergreifen kann, so vermag er vor allem keine wahre Erkenntnis Gottes in die Seele zu bringen. Vielmehr wird bei blosser Verstandsthätigkeit allmählich die Gottesidee aus der Seele verschwinden, und das Resultat ihrer Thätigkeit wird der Atheismus sein. [4]) Atheismus aber ist unsrer Natur gänzlich widersprechend. Es bringt mithin die falsche Bildung den Menschen zum völligen Zwiespalt mit sich selber. [5])

---

[1]) ibid. c. XXXVII. Vera logica, seu via tuta ducendi et regendi rationem ex totius mentis facultatumque illius omnium bona dispositione exsurgat oportet. (XXXVIII.) Philosophaturus pro scopo habeat, ut animum suum in deo relaxet atque laetificet, perfectiones illius contemplans . . Nunquam iudicandum est, dum affectus indebitus, seu passio aliqua turbida erga objecta aut partes sectasve aliquas mentem occupat . . De casibus mille, qui vel nunquam accident, vel nos non tangunt, et caute et raro iudicandum est . . Non omnia ratiocinationibus submittantur. Scopus esto . . cogita propria, ubi aliis utilia esse possunt simpliciter et sine fuco sinceribus mentibus proponere.

[2]) ibid. c. XXXIX. Officium palmarium et principale est, sese suumve intellectum transformare, ut sic dicam, in formam statumve scriptoris . . Libros omnes, et vanos et rixosos et impios atque profanos veluti animorum pestem esse fugiendos . . omnium scriptorum scopus verus praecipue est attendendus.

[3]) De eruditione falsa c. VI. Hisce omnibus, quae ex neglectione veri scopi eruditioni (sc. falsae) . . inserviunt, accedunt alia: 1) ipse modus, animos teneros ab ineunte aetate erudiendi; 2) materiarum falsitas . . . magistrorum conditio . . 4 instrumenti denique sive rationis corruptio.

[4]) Cog. rat. disc. prael. 88. Fructus rationis corruptae et immodicae atheismus.

[5]) ibid. 93. Atheismus vero monstrum est contra naturam.

§ 17.

Von dem im Vorhergehenden dargelegten Gedankensystem aus hat nun Poiret seine neue Stellung zu dem alten Lehrer Cartesius eingenommen. Es muss ihm sehr am Herzen gelegen haben, dieselbe eingehend klarzustellen und zu begründen, denn sowohl in der Vera methodus, wie in allen drei Teilen seiner Eruditio setzte er mit ihm sich auseinander. Soweit sein neugewonnener Standpunkt es zuliess, hob er pietätvoll alles Gute an der cartesianischen Philosophie hervor: jeder Hinweis auf die Passivität im Menschen, jede Anerkennung der Unzulänglichkeit der menschlichen Vernunft und die Gefahr des Irrtums findet gebührende Beachtung; dass Cartesius auch an eine direkte Erleuchtung von seiten Gottes glaube, wird hervorgehoben, obwohl er damit nach Poiret die falsche Ansicht verband, dass dies erst in der Zukunft werde möglich sein.[1]) Freilich, der ganze Ausgangspunkt und die ganze Art der philosophischen Erörterungen des Cartesius, welche ja durch aktive Vernunft und ihre Klarheit allein angestellt wurden, ordnen dieselben für Poiret höchstens der oberflächlichen, zumeist aber der falschen Bildung ein. Und so sehen wir denn, wie er in der Falsa eruditio mit grosser Ausführlichkeit die philosophischen Doktrinen des früheren Meisters bekämpft. Besonders die Physik und die Ethik desselben werden mit einem Aufwande grosser Gelehrsamkeit angegriffen und zu widerlegen gesucht.[2]) Jener sei vor allem vorzuwerfen, dass sie bei der Betrachtung der Natur in ihr nicht Gott und seine Eigenschaften finde, weil sie es verabsäume, die in Gott liegenden Zwecke aufzusuchen; diese aber leide an dem Grundirrtum, dass sie die Tugend auf der Freiheit beruhen lasse, vermöge deren der Mensch sich für das als gut Erkannte entscheiden könne, ein Irrtum, welcher die Freiheit mache zu dem hochmütigen Gebahren, selbst die Tugend finden zu wollen, und welcher damit die Grundwahrheiten rechter Ethik: das Zurückgehen auf Gott, die Anerkennung der eignen Mängel, das Suchen des ewigen Lichtes in gefährlichster Weise übersehe.

Ist Poiret aber dem Cartesius gegenüber immer noch bereit, einiges Gute anzuerkennen, so wird er dem Spinoza gegenüber zum erbitterten Streiter. In ihm sieht er den Atheisten schlimmster Art. Acht Grundirrtümer sind es, die er bei einer Kritik der Philosophie Spinozas findet: 1) dass Spinoza vom Einzelwesen die transcendente Idee der Substanz abstrahiert, 2) dass er ihr Existenz zuschreibt, 3) dass er

[1]) Vera method. p. II, 5; p. III, 17 u. 5. [2]) De erud. falsa c. 27—50; c. 50—63.

sie die einzige nennt, 4) dass er damit Denken und Ausdehnung als eine Substanz auffasst, 5) dass er sie für unteilbar hält, 6) dass er die Einzeldinge nur für Modi dieser Substanz ausgiebt, 7) dass, nachdem er Gott mit seiner Mathematik nicht gefunden, er nun die Substanz Gott nannte, endlich 8) dass er die Freiheit leugne. [1]) Solche Irrtümer zu widerlegen und die Gottlosigkeit mit der Wurzel auszurotten, hielt Poiret für heilige Pflicht. Und so verfasste er schon 1685 seinen Atheismus eversus, den er der 2. Auflage seiner Cogitationes rationales beidrucken liess. Die Waffen für die Bekämpfung Spinozas gab ihm dieselbe Mathematik, mit welcher jener sein System aufgebaut hatte: more geometrico will er die Grundlagen der „Pseudophilosophie" und damit diese selber zerstören. Er sucht deshalb die ersten 10 Axiome, Definitionen und Propositionen der Ethik Spinozas als falsch zu erweisen, und dann mit Hilfe der corrigierten Axiome und Definitionen seine Gegenpropositionen aufzustellen, die zur Wahrheit führen. — Daneben verabsäumt er aber auch in den Anmerkungen, welche er der 2. und 3. Ausgabe des Cogitationes hinzufügte, keine Gelegenheit, um vor allem den Gottesbegriff dieses Atheisten im Philosophenmantel als grundfalsch zu widerlegen. Derselbe Zorn aber, der Poiret gegen Spinoza erfüllte, trieb ihn auch zur Polemik gegen Pierre Bayle, der zwar auch eine Widerlegung Spinozas versucht hatte, aber so unentschieden, dass Poiret unter seiner Kritik den eignen Atheismus sehr deutlich zu sehen glaubte. [2])

Ob seine Polemik für weitere Kreise Frucht getragen, ist zweifelhaft. Man scheint auf philosophischer Seite Poiret später unter die Schwärmer gerechnet zu haben. Gab er doch auch fast Jahr für Jahr mystische Schriften heraus. Auch die 2. Auflage seiner Eruditio triplex erschien im mystischen Gewande: er hatte als Hauptstücke das Irenicum universale, die Christiana educatio liberorum und die Idea generalis theologiae mysticae eingefügt; [3]) und die 3. Auflage der Cogitationes rationales, welche mit neuen Anmerkungen ergänzt und durch eine Dissertatio nova eingeleitet wurde, verrät des Verfassers mystischen Standpunkt von vornherein. Und so ist es nicht zu verwundern, dass Poiret von den Philosophen seiner Zeit mehr und mehr ignoriert und bei Seite geschoben wurde. — Um so heftiger haben ihn Theologen angegriffen. J. W. Jäger in Tübingen, J. Lange in Halle haben ihn als Schwärmer und Toleranzler befehdet, Thomasius in Halle, der eine Zeit lang für ihn eintrat, hat ihm später vorgeworfen, dass er Vernunft

[1]) Cog. rat. lib. II, c. IV, XVII nota. 3. Ausg.
[2]) s. Diss. nova in Cog. rat. ed. 3 sectio VI. [3]) Ausg. v. J. 1707 s. Vita 55.

mit Vernunft untergrabe; A. Pungeler in Herborn hat Bedenken gegen die Ideenlehre Poirets geäussert. Poiret hat ihre Angriffe nicht unerwidert gelassen. Gegen Pungeler hat er seine Vera et cognita omnium prima s. de natura et origine idearum adv. A. Pungelerum 1715 geschrieben; [1]) die Antworten auf die anderen sind in den Posthuma abgedruckt.

So macht unter den Philosophen seiner Zeit Poiret den Eindruck eines Vereinsamten. Einzelne Schüler haben ihn schwärmerisch verehrt, aber sie haben der Philosophie ihres edlen Meisters zur Anerkennung und Geltung nicht verhelfen können. Dieser selbst aber, besonders in den letzten Lebensjahren dem Verkehre mit der Welt immer mehr absterbend, suchte seine Befriedigung in der mystischen Contemplation. —

---

[1]) s. Vita 64.

Druck von Clemens Tischendorf in Falkenstein.